Irénikon

TOME LXXVI

2003

MONASTÈRE DE CHEVETOGNE, BELGIQUE

Sommaire

IRÉNIKON

TOME LXXVI 1er trimestre 2003

Éditorial

«Cette conversion du cœur et cette sainteté de vie, unie aux prières publiques et privées pour l'unité des chrétiens, doivent être regardées comme l'âme de tout l'œcuménisme et être appelées à bon droit "œcuménisme spirituel" » (Vatican II, Décret sur l'œcuménisme *§ 8).*

Au moment où surgissent au sein de plusieurs Églises des réticences au sujet de certaines formes de prière commune avec des chrétiens d'autres confessions, – sans préjuger de la légitimité des hésitations exprimées, – il nous faut impérativement revenir à l'âme de la quête de l'unité, la prière. Cette prière ne peut en aucune manière être une dérobade facile devant les difficultés ou les désenchantements. L'exemple même de Jésus nous en persuade : au moment de commencer son ministère, avant de choisir les Douze, avant de monter vers sa passion, avant de l'affronter, il prie longuement dans la solitude du désert et de la nuit. Il prie pour l'unité des siens avant la grande épreuve de sa Pâque. Sa prière porte la nôtre.

Quelle peut être notre prière de chrétiens divisés, communautaire ou personnelle, pour l'unité ? Laissons-nous guider par l'exemple des grands priants de la Bible, tel le prophète Daniel (3, 24-45).

Notre prière ne peut commencer que par la bénédiction du Nom et la louange de Dieu pour ses bienfaits. Il nous a créés. Par la mort et la résurrection de son Fils bien-aimé, ainsi que par le don du Saint-Esprit, il nous a recréés dans le baptême. Il nous a aimés alors que nous étions ses ennemis, il nous a justifiés, il nous a sanctifiés, il nous donne son Royaume. Nous rendons grâces pour le Peuple de Dieu, l'Église qui est une et unique en lui : le Christ n'est pas divisé.

La louange et l'action de grâces nous font prendre plus vivement conscience du péché de désunion qui est le nôtre.

La confession de nos péchés, et de ceux de nos pères et mères, nous ouvre à la repentance. L'aveu est le signe que nous prenons devant Dieu et devant le prochain (Lc 15, 18) la responsabilité de nos fautes contre la charité. La prière de repentance purifie ainsi nos vies des préjugés et des étroitesses qui les habitent. Comment l'œil de celui à qui tout est pardonné pourrait-il devenir jaloux de la miséricorde accordée à son frère ou à sa sœur ? Comment ne pas élargir le cœur pour que nos frères et sœurs n'y soient pas à l'étroit (2 Co 6, 11) ?

De la prière de repentance, nous passons naturellement à celle d'intercession. L'intercession n'exclut personne, aucune communauté chrétienne. Étant membres du même Corps du Christ par le baptême, nous sommes membres les uns des autres, solidaires dans la joie et les souffrances. La prière d'intercession change notre regard sur l'autre chrétien, sur l'autre Église, nous conduit à la sympathie, rend équitables et intelligents nos jugements.

La prière est l'âme de cette œuvre de foi qu'est l'œcuménisme chrétien. Associée à la conversion intérieure et à la sainteté de vie, elle fait grandir notre compassion vers la (dé-)mesure de la compassion du Père, notre amour de l'Église jusqu'au sacrifice de nous-mêmes à l'exemple du Christ, notre soif de communion pour ce lien de la paix que l'Esprit Saint est seul à pouvoir donner.

La doctrine christologique de l'Église orthodoxe *Tawāḥedo* d'Éthiopie Évolution au cours des siècles[1]

INTRODUCTION

Qui considère l'histoire du développement des doctrines théologiques sur la personne du Christ au sein de l'Église d'Éthiopie y reconnaîtra volontiers trois étapes: (1) des origines du christianisme éthiopien au XV[e] siècle; (2) du XV[e] s. au concile de Boru Mēdā, en mai 1878[2]; (3) de 1878 à nos jours. À chacune de ces périodes correspondent des types particuliers de sources écrites.

La *première période* est dominée par le *Qērellos*, une collection traduite du grec à l'époque axoumite (IV[e] — VII[e] siècles)[3]; on y trouve les écrits de divers Pères de l'Église

1. Pour des raisons à la fois historiques et pratiques, nous parlerons de «l'Éthiopie», puisque la séparation entre Éthiopie et Érythrée est toute récente; mais il va de soi que ce que nous disons s'applique tout autant à l'actuelle Église orthodoxe Tawāḥedo d'Érythrée. Sauf mention contraire, toutes les traductions ont été faites par nous (en prenant connaissance de traductions antérieures, quand il y en avait). Quand il y a lieu, on ajoute en note la traduction française de l'original grec, pour faciliter la comparaison; le lecteur se rendra ainsi compte de la distance parfois considérable qui sépare la version éthiopienne de l'original grec. — La liste des abréviations figure à la fin de cet article (p. 44)

2. Sauf mention contraire, les dates sont données d'après le calendrier grégorien (qui n'est pas celui que suit l'Éthiopie).

3. Publiée par WEISCHER (*Qerelos I*, traduction du *De recta fide ad Theodosium imperatorem* de saint CYRILLE, dans *Afrikanistische Forschungen*, 7, Hambourg, 1973; tous les autres volumes dans la collection *Äthiopistische Forschungen* publiée à Wiesbaden; nous n'utiliserons dans cet article que le *Qerelos III*: voir la bibliographie). La majeure partie de cette collection d'écrits doit avoir été traduite en guèze, à partir du grec, à la fin du V[e] siècle ou dans la première moitié du VI[e] siècle: cf. Heinzgerd

antérieurs au concile de Chalcédoine, et notamment plusieurs œuvres capitales de saint Cyrille d'Alexandrie, — de qui la collection tire son nom et son autorité, — qui ont exercé une influence prépondérante dans la christologie de l'Église d'Éthiopie, influence encore bien vivante de nos jours. La *seconde période* commence avec la renaissance littéraire qui eut lieu sous les auspices de l'empereur réformateur Zar'a Ya'qob (1434-1468). Un siècle plus tard, la présence sur le sol d'Éthiopie de divers courants christologiques constituera un terrain idéal pour donner naissance, dans la première partie du XVIIe siècle, aux controverses théologiques déclenchées par l'arrivée des Jésuites, qui se concentrèrent sur la formule christologique de Chalcédoine, «*une personne en deux natures*», ainsi que sur le moment, le sens et le rôle de l'Onction du Christ par l'Esprit Saint[4]. Ces controverses creusèrent de profondes divisions entre les savants éthiopiens, causant des disputes aussi sectaires que stériles; mais elles restèrent heureusement «stériles» du fait qu'elles n'ont pu ébranler la foi des chrétiens ordinaires. C'est à cette époque que sera traduite de l'arabe en guèze *La foi des Pères* (*Hāymānota 'Abaw*), un florilège doctrinal de l'Église copte composé au XIe siècle et appelé en arabe *La confession des Pères* (*I'tirāf al-'ābā'*); on y retrouve, parmi bien d'autres extraits patristiques, des citations d'œuvres de saint Cyrille. À côté de la Bible, c'est cet ouvrage qui va devenir la référence pour toutes les disputes christologiques ultérieures, remplaçant le plus souvent le

BRAKMANN, *Axomis (Aksum)*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Suppl. I, 5-6 (1992), col. 718-810 [réimprimé dans H. BRAKMANN, *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn, Borengässer, 1994]: cf. col. 791 (et les renvois).

4. Remarquons au passage que, à côté d'autres conséquences moins bénéfiques, ces controverses marquèrent les débuts de l'usage de la langue amharique dans la littérature religieuse; en effet, la langue antique, le guèze, qui est encore utilisée de nos jours (mais pas à titre exclusif) dans la liturgie, continuait d'être employée en théologie, alors qu'elle était morte depuis plusieurs siècles déjà. Plus tard, les missionnaires catholiques employèrent aussi la langue tigrigna, qui est la principale langue véhiculaire en Érythrée et dans le nord de l'Éthiopie.

Qērellos. La *troisième période* commence avec le règlement officiel des controverses christologiques effectué en 1878 au concile de Boru Mēdā en présence de l'empereur d'Éthiopie Yoḥannes (Jean) IV du Tigray et de Ménélik II, roi du Shoa (et futur empereur)[5]. Cette dernière période sera celle du développement de l'imprimerie, contribuant à la diffusion d'écrits à caractère religieux en langue amharique, et à l'impression de livres liturgiques et théologiques en langue guèze; elle verra aussi la publication d'une étude catholique sur la christologie éthiopienne écrite d'un point de vue chalcédonien[6], qui suscitera maintes réactions, souvent fortes, de la part de théologiens éthiopiens[7]. Toutefois, l'événement le plus important de cette période, qui marque toute la vie de l'Église d'Éthiopie, est l'autocéphalie de l'Église orthodoxe d'Éthiopie, obtenue en 1950, qui sera suivie de l'établissement d'un patriarcat. Il ne faut pas perdre de vue, en effet, que depuis les origines, et grâce à un canon factice erronément attribué au concile de Nicée[8], cette Église a toujours été soumise à l'autorité suprême du siège d'Alexandrie; l'établissement d'une nouvelle hiérarchie lui a donc fait acquérir par la même occasion les moyens juridiques nécessaires à l'exercice de l'autorité en matières dogmatique et administrative, comme le Synode des évêques et la Commission théologique.

Le présent article passera en revue l'évolution de la doctrine christologique en Éthiopie des origines jusqu'à l'établissement du patriarcat. Les développements ultérieurs, et en particulier les déclarations faites dans le cadre du dialogue avec les autres Églises, feront l'objet d'un article distinct, à paraître dans cette même revue.

5. Cf. TESFAZGHI UQBIT, p. 83 (voir la bibliographie sous «TESFAZGHI»).

6. Abba AYELE TEKLEHAYMANOT, ou le père Mario da Abiy-Addì, o.f.m.cap., dont la dissertation doctorale fut traduite en amharique en 1959 (voir la bibliographie sous «Ayele»).

7. Voir la bibliographie citée dans TESFAZGHI UQBIT, p. 187-188.

8. MAURO da Leonessa, «La versione etiopica dei Canoni apocrifi del Concilio di Nicea secondo i codici Vaticani e i Fiorentini», dans *Rassegna di studi etiopici*, 2 (1942), p. 29-89.

Mais une étude christologique ne peut pas en rester là. Le «sens de l'Église» ne se trouve pas exclusivement, ni même principalement, dans les traités de théologie ou les controverses scolastiques. La liturgie vivante, la *Lex orandi,* nourrit la foi du peuple de Dieu, et les textes liturgiques éthiopiens offrent une très riche présentation du mystère du Christ, une source théologique de la plus grande importance qui n'a malheureusement été que trop souvent oubliée, et dans laquelle on a même, à l'occasion, cru découvrir des «tendances monophysites».

1. Le florilège de saint Cyrille (*Qērellos*)

Aucun écrit patristique ou théologique n'a jamais été honoré par un concile œcuménique autant que ceux de saint Cyrille; sa seconde lettre à Nestorius a servi de base aux déclarations officielles du concile d'Éphèse (431). Qui veut résumer les formules de saint Cyrille, et plus concrètement celles qui ont donné forme à la doctrine christologique traditionnelle de l'Église d'Éthiopie, se trouve devant trois définitions techniques fondamentales, qui sont les suivantes[9]: (a) les *hypostaseis* (ὑποστάσεις) ou *physeis* (φύσεις) du Christ ne peuvent pas être divisées après l'union; (b) les *idiômata* (ἰδιώματα) ne peuvent pas être partagées entre deux personnes ou hypostases, pas plus qu'entre deux *physeis* différentes, mais elles doivent toutes se rapporter à une même et unique personne, à l'«unique hypostase, — ou à l'unique nature, — incarnée du Dieu-Verbe» (μία ὑπόστασις - φύσις - τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη); (c) le Verbe (*Logos*) est uni hypostatiquement (καθ' ὑπόστασιν) à la chair qu'il a prise.

La figure du Christ qui émerge de ces définitions techniques peut être décrite comme suit:

> «Dieu le Logos n'est pas venu dans un homme, mais il est "vraiment" devenu homme tout en restant Dieu[10]». [...] Selon Cyrille, Nestorius défend une forme d'inhabitation qui

9. Grillmeier I, p. 482 s.
10. Cyrille d'Alexandrie, *Oratio ad Dominas,* 31.

> n'établit qu'une relation accidentelle et demeure une inhabitation «ordinaire», «simple»[11]. Si l'on parle d'une telle inhabitation, c'est qu'il doit y avoir une relation «vraie, substantielle» entre le Logos et la nature humaine[12]. En tout cas, l'«Incarnation» est quelque chose de tout différent que d'être «conjoint» à un homme[13]. ... La contribution particulière de Cyrille est qu'il garda cette conscience de la profonde nature substantielle de l'union de Dieu et de l'homme dans le Christ[14].

Le cadre chalcédonien se définit au mieux en contraste avec la formule principale de Cyrille d'Alexandrie: «l'unique nature du Verbe fait chair»[15]. Bien que cette formule soit d'origine apollinariste[16], Cyrille pensait en fait qu'elle était due à saint Athanase; en tout état de cause, il ne la comprend pas dans un sens monophysite à la manière d'Apollinaire, mais il l'utilise plutôt pour définir le Christ à partir de la nature (*physis*) du Verbe (*Logos*). Le Verbe est mentionné en premier; sa *physis* n'est pas *symétriquement* opposée à la *physis* de l'humanité comme dans la définition de Chalcédoine, *une personne en deux natures,* mais on considère un événement historique qui est arrivé à la *physis* de la divinité du *Logos,* à savoir qu'elle a pris chair. C'est en fait Jn 1, 14:

11. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contra Nestorium,* 1, 8 (σχετικὴ κατοίκησις - ἁπλὴ ἐνοίκησις).

12. *Ibid.*: ἀληθινήν τε καὶ καθ' ὑπόστασιν.

13. CYRILLE, *Le Christ est un* (*SChr* 97, p. 450 = 758 l. 43 s.): ; οὐκ ὡς ἄνθρωπον ἑαυτῷ συνάψας ... συνάψας ἐν αὐτῇ δὲ μᾶλλον αὐτὸς γεγονώς. Trad. de Durand: «... non pas en s'adjoignant un homme... mais en se donnant à lui-même cette forme").

14. GRILLMEIER I, p. 466 s.

15. Cf. *Qērellos,* III, p. 25, citant le *De recta fide ad Arcadiam Marinamque* de saint CYRILLE (Ὁμολογοῦμεν γὰρ, φησί, ... προσκυνήσει: éd. Pusey, VII, p. 161 l. 22 à 162 l. 2; cf. PG 76, 1212 A): «Nous croyons en effet, dit-il, qu'il est tout à la fois Fils de Dieu et Dieu selon l'esprit, fils de l'homme selon la chair, que l'unique Fils n'a pas deux natures, dont l'une serait digne d'adoration alors que l'autre ne le serait pas, mais qu'il n'y a qu'une seule nature incarnée de Dieu le Verbe, et qu'elle est adorée avec sa chair d'une seule et même adoration».

16. Elle provient de la *Lettre à Jovien* d'Apollinaire de Laodicée; sur cette formule, cf. GRILLMEIER I, p. 263 s. et p. 462 s.; aussi MCGUCKIN, p. 207.

«Le Verbe s'est fait chair» (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο), avec une interprétation plus étroite du sujet, et un accent mis sur son unité. Dans l'interprétation de Cyrille, la nature humaine complète du Christ doit être exprimée par le seul mot *incarnée(e)* [σεσαρκωμένη (-μένου)][17].

Cette caractéristique de la christologie cyrillienne se trouve à la base de la tradition christologique de l'Église d'Éthiopie. Toutes les tentatives d'interpréter la doctrine éthiopienne sans en tenir compte, — par exemple en se plaçant du point de vue de Chalcédoine, — ne peuvent amener qu'à des malentendus et à de fausses oppositions.

Néanmoins, comme l'a écrit Lößl:

> La christologie éthiopienne semble, en effet, avoir développé la capacité d'exprimer, dans sa manière de se représenter Dieu et (de traduire) la relation de ce dernier avec l'humanité, le processus de l'Incarnation comme un événement historique unifié, unifiant et unique en Jésus Christ. On a montré que cela n'exclut pas des distinctions. Mais elles se produisent moins souvent et peuvent fonctionner de manière différente de ce qui se passe chez les Grecs ... Elles ont pu constituer une tentative ... de synthétiser le contenu de l'argument (l'unité du Christ en une nature divine et humaine) en accentuant encore davantage l'implication de Dieu dans le Christ et de Dieu comme seul garant de l'unité (et cela contre une division de la divinité et de l'humanité). ... Ce n'est pas de la distinction des natures en tant que concepts ou du refus de cette distinction qu'il est ici question. Ce dont il est question, c'est de la description, du récit et de la *proclamation* d'un événement historique, ou plutôt de *l'*événement historique tel qu'il s'est produit et continue de se produire en Jésus-Christ, l'implication dernière et totale de Dieu dans le monde par l'intermédiaire d'un être humain[18].

Ce qu'il faut souligner, ce n'est pas tant la pauvreté de termes théologiques, caractéristique de la langue guèze à l'époque de l'empire d'Axoum, que la liberté prise par le traducteur[19]. Ce qui apparaît en lisant le *Qērellos*, c'est que

17. Cf. GRILLMEIER I, p. 562 s.
18. LOSSL, p. 301.
19. Malgré l'affirmation contraire de WEISCHER (*Qērellos*, III, p. 27).

la tradition cyrillienne d'Éthiopie ne s'intéresse pas tant aux formules, mais bien plutôt au message sotériologique contenu dans la doctrine de saint Cyrille. La recherche contemporaine à propos de la théologie de ce dernier produit de nouvelles observations, en profondeur, sur la controverse entre saint Cyrille et Nestorius; il se pourrait bien que, derrière la définition du Christ «en deux natures», l'on retrouve surtout la crainte, typiquement antiochienne, de porter atteinte à l'impassibilité de Dieu, alors que pour Cyrille, fidèle à la tradition alexandrine, la vérité fondamentale demeure la rédemption comprise comme déification, résultat de l'union ineffable (ἕνωσις, en guèze *tedmert*) de Dieu et de l'homme dans l'unique Verbe incarné[20].

> Nous sommes terrestres, en effet, dans la mesure où «le Terrestre» [= Adam] a envoyé sur nous la malédiction de la corruption; c'est ainsi que le chemin du péché nous a atteints dans les membres de notre corps; mais nous sommes devenus célestes en adoptant le chemin du Christ, lui qui étant Dieu par nature et (issu) du Dieu parfait, d'en-haut est descendu dans notre condition, lui qui n'a pas de chair, et de manière admirable est né dans la chair, de l'Esprit, afin que nous aussi soyons saints et incorruptibles comme lui, par la seconde venue de sa grâce sur nous[21].

Seul le Verbe qui s'est offert pour notre rédemption peut «posséder» sa propre humanité. La *synapheia* (συνάφεια, «conjonction») de Nestorius, et donc aussi la «juxtaposition» (*parathesis*, παράθεσις) des deux natures dans le

20. John J. O' KEEFE, «Impassible suffering? Divine passion and fifth century Christology», dans *Theological Studies*, 58 (1997), p. 39-61.

21. *Qērellos*, III, § 30.2, p. 70 = CYRILLE, *Le Christ est un*, 725 ce = *SChr* 97, p. 338, 725 l. 25-34. Trad. de Durand: «Nous sommes terrestres, en effet, en ce que la malédiction de la corruption est passée de l'Adam terrestre jusqu'à nous, moyennant quoi la loi du péché s'y est glissée également, celle qui est dans les membres de la chair. Célestes, nous le sommes devenus pour avoir reçu le don dans le Christ. Lui qui était Dieu par nature et issu de Dieu et d'en-Haut est descendu s'établir en notre condition de manière insolite et surprenante, il s'est fait engendrer de l'Eprit selon la chair afin que nous demeurions nous aussi saints et incorruptibles à sa mode, la grâce se transmettant de lui à nous comme à partir d'un second commencement et d'une deuxième racine.»

Christ après l'union, comme dans la formule de Chalcédoine, n'entre pas dans la compréhension de l'union dans le Christ propre à saint Cyrille. Qualifiée de *schetikè* (σχετική, «relationnelle»), elle est considérée comme un «dangereux partenariat» qui brise l'unité dans le Christ[22]. C'est encore la position des docteurs éthiopiens d'aujourd'hui.

Selon cette manière cyrillienne de comprendre le mystère de l'union, la *synapheia* nestorienne, ou union morale, ne serait guère différente de la relation spirituelle par laquelle nous, les chrétiens, sommes unis spirituellement à Dieu.

> Cyrille dit: pourquoi (le mot) union (= ἕνωσις) est-il rejeté, alors que ce terme est courant chez nous? il nous a été transmis des saints Pères, qui ne l'appellent pas «conjonction» ou «annexion»[23]. Car l'union ne sépare pas ce qui a été uni, mais ce qui est uni est vu et compris comme une unité. Et union ne se dit pas d'une (chose) unique, mais de ce qui (provient) de deux ou plusieurs ou de ce qui n'est pas semblable, et tous les sages savent qu'il en est ainsi. C'est donc par fraude et tromperie que les hérétiques séparent en deux celui qui est le Fils unique par nature et en vérité, qui s'est fait homme et a pris chair; ils rejettent l'union, ils l'appellent «conjonction» et «annexion», de la même manière que ceux qui vivent dans la vertu ou la sainteté sont proches de Dieu, lui sont attachés et sont liés à lui, comme cela a été bien dit par les prophètes à l'égard de tous ceux qui sont tombés dans la négligence: *Convertissez-vous et revenez, gens sans intelligence, sinon vous serez comme une fleur qui passe* (cf. So 2,1-2)[24].

22. Cf. S. A. McKinion, *Words, Imagery and the Mystery of Christ. A Reconstruction of Cyril of Alexandria Christology*, Brill, Leyde, 2000 (= *Supplements to Vigiliae Christianae*, 55): voir p. 14, 88 et 107.

23. Comprendre: «Les saints Pères appellent cela "union", et non pas "conjonction" ou "annexion"»; ces deux derniers termes rendent le grec συνάφεια, qui est traduit deux fois.

24. *Qērellos*, III, § 41.1, p. 94 = Cyrille, *Le Christ est un*, 733 ac = *SChr* 97, p. 362 s., 733 l. 5-21. Trad. de Durand: «Pourquoi dès lors rejettent-ils le vocable d'union, si couramment utilisé parmi nous, ou plutôt transmis des saints Pères jusqu'à nous, et parlent-ils de conjonction? Pourtant l'union ne confond nullement les choses qu'on dit unies, bien plutôt elle indique le concours en quelque chose d'unique des éléments conçus comme unis. Et il n'y a pas en tout et pour tout que l'être simple

Cyrille dit: est-il donc juste que, par ce fait qu'il est attaché et joint[25], il soit glorifié de la gloire qui convient à Dieu, qu'il soit exalté au-dessus de toutes les dimensions du créé, et qu'on le fasse Dieu? Mais j'ai trouvé qui dit à Dieu et chante sur la lyre: *Mon âme s'est attachée à toi* (Ps 62,9); et le très sage Paul écrit: *Celui qui se joint à Dieu est un seul esprit (avec lui)* (1 Cor 6,17). Dis-moi donc: ceux-là, à cause de l'exaltation de la divinité[26], allons-nous les adorer parce qu'ils se sont attachés à Dieu? Pourtant, ce qui s'est attaché adhère plus que ce qui est joint, et le mode de l'attachement est plus fort que le mode de la conjonction. Mais, pour parler vrai, ce qui est attaché n'est pas plus fort que ce qui est uni[27].

Cyrille dit: Ami, c'est un beau parleur et un imposteur, celui qui parle de mélange ou d'agitation [= «confusion»], car nous croyons en l'unique nature de celui qui est né, a pris

et homogène dont on puisse dire qu'il est un, mais aussi ceux où entrent deux composantes ou plus, hétérogènes. Ainsi l'admettent les experts en la matière. Il est donc très malhonnête de leur part de diviser en deux l'unique et véritable Fils par nature, fait homme et chair, en refusant l'union pour parler de conjonction: celle-ci pourrait tout aussi bien, pratiquement, relier à Dieu quelqu'un d'autre, à raison de sa vertu et de sa sainteté, ainsi que l'un des prophètes le dit très justement à ceux qui sont tombés dans la négligence: *Rassemblez-vous, resserrez vos liens, peuple stupide, avant que vous ne deveniez comme fleur éphémère*».

25. Une fois de plus, le mot grec τὸ συνῆφθαι («le fait d'être attaché, conjoint») est rendu par deux mots.

26. Traduction maladroite de ἀναφορᾷ Θεοῦ, d'après le sens étymologique de ἀναφορά, «transport vers le haut» (d'où dérive celui d'*oblation*, puis le sens technique d'*anaphore*); ici, en revanche, ce terme signifie tout simplement «en référence à (Dieu)».

27. *Qērellos*, III, § 40.1, p. 93 s. = CYRILLE, *Le Christ est un*, 732e-733a = *SChr* 97, p. 362, 732 l. 34 à 733 l. 3. Trad. de Durand: «Suffit-il donc de cette seule conjonction pour qu'il doive se saisir de la gloire qui convient à Dieu et se hausser au-dessus des dimensions du créé? Cela fera-t-il qu'il faille adorer celui qui n'est point Dieu? Mais je découvre quelqu'un qui dit à Dieu sur la lyre du psalmiste: *Mon âme est attachée à toi*. Et le bienheureux Paul écrit: *Celui qui s'attache au Seigneur n'est avec Lui qu'un esprit*. Ceux-là aussi, dis-moi, les adorerons-nous par référence à Dieu, parce qu'attachés à Lui? Pourtant le terme d'attachement est plus fort, sans doute, a davantage d'accent que le mot de conjonction, s'il est vrai que ce qui est attaché à quelqu'un pousse la conjonction à une extrême intensité».

> chair et s'est fait homme, et personne ne peut montrer en vérité le mélange dont ils parlent; et s'ils font de leur volonté une loi, [ils verront qu'] *ils ont forgé un plan qu'ils ne peuvent réaliser* (Ps 20,12). Ce n'est pas eux que nous croyons, mais les saintes Écritures. Et s'ils disent encore que l'humble humanité se dérobe et tourne à rien quand elle est unie à l'excellence divine, nous leur disons encore: *Vous êtes dans l'erreur, ne connaissant ni les Écritures, ni la puissance de Dieu* (Mt 22,29). Car la bonté aimante de Dieu a le pouvoir de s'établir soi-même dans la condition de l'humanité[28].

Comme Lößl le remarque à propos de la traduction guèze: «... les formules orthodoxes accentuant l'unité du Christ sont conservées et mises en évidence non pas comme le signe d'une tendance *monophysite*, mais comme l'expression d'un grand souci de l'unité de la personne en tant que principe de l'action divino-humaine en Jésus-Christ, qui est Dieu et homme, *Un et le Même*»[29].

C'est le même principe qui amène saint Cyrille à confesser Marie en tant que «Mère de Dieu» (*Theotokos*):

> Cyrille dit: Ainsi donc parlent nos adversaires hérétiques: «c'est une tromperie d'appeler la Sainte Vierge "Mère de Dieu", mais il est correct de l'appeler "Mère du Christ"», disent-ils; ils blasphèment ouvertement et ils séparent le Fils de sa divinité. Et s'ils croient réellement qu'il est Dieu, le Fils

28. *Qērellos,* III, § 55.1, p. 108 s. = Cyrille, *Le Christ est un,* 737ab = *SChr* 97, p. 378, 737 l. 1-13. Trad. de Durand: «On parlerait de manière parfaitement vaine, cher ami, en disant qu'il y a eu mixtion et mélange dès là que nous confessons une seule nature du Fils fait chair et incarné. Car nul n'en saurait faire la preuve à partir de raisons exactes et contraignantes. Mais s'ils veulent en guise de loi nous imposer leur propre fantaisie, *ils ont forgé là un dessein qu'ils ne pourront certes pas réaliser,* car ce n'est pas d'eux que nous avons à tenir compte, mais de l'Écriture inspirée. S'ils estiment que la nature de l'homme n'étant rien en face de l'excellence divine, il lui faut être escamotée, dissipée, comme ils disent, nous répondrons, nous: *Vous faites erreur, parce que vous ne comprenez ni les Écritures ni la puissance de Dieu.* Non, il n'était pas impossible à Dieu, en Sa bonté, de se rendre capable de supporter les limites de la condition humaine».

29. Lossl, p. 302 (conclusion).

> unique qui s'est fait chair, pourquoi donc craignent-ils d'appeler celle qui l'a enfanté dans la chair «Mère de Dieu»? [30]

Nous pouvons parfaitement dire avec Grillmeier: «Sans saisir, au même degré que les Grecs, par la terminologie ou les concepts, la distinction de la personne et de la nature dans la Trinité et dans l'incarnation, la théologie éthiopienne a néanmoins la possibilité de représenter le portrait de Dieu en tant qu'unité et avec sa diversité. Ainsi, elle a pu comprendre l'incarnation comme, d'une part, l'œuvre créatrice commune du Père, du Fils et de l'Esprit et, d'autre part, comme appartenant au Fils seul»[31].

Pensant aux violentes controverses qui, dans la suite, déchireront l'Éthiopie pendant plus de cinq siècles, et jusqu'à nos jours, à propos de l'Onction du Christ, voyons comment s'exprime à ce propos un précieux témoin de l'ancienne tradition éthiopienne:

> Cyrille dit: Nous sommes donc d'accord de donner les glorieux noms divins, Père, Fils et Esprit Saint, et c'est notre usage de couronner ensemble, dans une mesure identique, avec celui qui l'a engendré, le Fils qui a été engendré de lui, ainsi que l'Esprit Saint. Cependant, mes frères, ce [nom de] Christ et ce qu'il signifie, c'est-à-dire «onction», est échu au Fils unique avec la condition de l'Incarnation. Et c'est ouvertement qu'il est appelé «onction», aux yeux de ceux qui comprennent que, par le fait même de s'incarner, il a reçu l'onction, et c'est de [ce nom] qu'on le nomme[32].

30. *Qērellos,* III, § 32.1, p. 72 = CYRILLE, *Le Christ est un,* 726 b = *SChr* 97, p. 340, 726 l. 12-18. Trad. de Durand: «Par conséquent, si nos adversaires affirment qu'il ne faut absolument pas appeler la Sainte Vierge Mère de Dieu, mais plutôt Mère du Christ, leur blasphème est patent, ils enlèvent au Christ toute la réalité de la divinité et de la filiation. S'ils le tiennent vraiment pour Dieu, en effet, parce que le Monogène s'est fait tel que nous, pourquoi ont-ils eu peur d'appeler Mère de Dieu celle qui l'a enfanté — selon la chair, évidemment».

31. GRILLMEIER, II/4, p. 518.

32. *Qērellos,* III, § 35.1, p. 76 = CYRILLE, *Le Christ est un,* 727 cd = *SChr* 97, p. 344, 727 l. 21-30. Trad. de Durand: «Nous affirmons, nous aussi, que les noms des perfections divines sont communs au Père, au

> Le très sage Paul écrit et dit: le sanctificateur et le sanctifié [proviennent] de l'Un; de cette manière, il n'a pas honte de les appeler frères, en disant: *Je dirai ton nom à mes frères* (He 2, 11-12a). Car il a été sanctifié avec nous quand il est devenu comme nous dans la chair. Et qu'il soit le Fils véritable qui a été oint et a pris chair dans une Incarnation parfaite, le glorieux David l'atteste en disant à propos du Fils: *Ton trône, mon Dieu, pour les siècles des siècles; le sceptre de ta royauté est un sceptre de justice. Tu as aimé la justice et haï l'iniquité, c'est pourquoi le Seigneur Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons* (Ps 44,7-8)[33].

Si le christianisme éthiopien possède un noyau dur, c'est à coup sûr cette foi bien concrète dans l'Incarnation du Seigneur, avec son résultat concret: le salut chrétien. En accord avec la tradition chrétienne orientale, qu'elle soit ou non chalcédonienne, l'Éthiopie a une grande estime pour le monachisme, joyau de la divinisation de l'être humain. Le moine apparaît comme celui qui tend continuellement vers Dieu, et essaie de surmonter la «séparation» causée par le péché[34], la

Fils et à l'Esprit Saint. Constamment nous parons d'honneurs égaux, ensemble avec Celui qui l'a engendré, et le Fils engendré et de surcroît l'Esprit Saint. Cependant mes bons amis, ajouterai-je, le nom de Christ, comme la chose elle-même, c'est-à-dire l'onction, est échue au Monogène comme l'une des modalités de son anéantissement; l'entendre indique nettement qu'il y a eu Incarnation, car il peut expliciter à merveille le fait que le Monogène a reçu une onction en sa manifestation humaine.».

33. *Qērellos*, III, § 35.3, p. 78 = CYRILLE, *Le Christ est un*, 727 e — 728 a = *SChr* 97, p. 346, 727 l. 37 à 728 l. 5. Trad. de Durand: «Aussi le très sage Paul écrit-il: *Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous même origine; c'est pour cette raison qu'il ne rougit pas de les appeler frères lorsqu'il dit: j'annoncerai ton nom à mes frères*: il était sanctifié avec nous lorsqu'il devint comme nous. Que celui qui est oint soit véritablement Fils, même une fois devenu chair, c'est-à-dire homme complet, le divin David en fait foi, qui s'adresse à lui en ces termes: *Ton trône, ô Dieu, est établi pour les siècles des siècles; le sceptre de ta royauté est un sceptre de droiture. Tu as aimé la justice et détesté l'iniquité, c'est pourquoi, ô Dieu, ton Dieu t'a oint d'une huile d'allégresse de préférence à tes compagnons.*

34. La division qui sépare l'homme intérieur de l'extérieur est une conséquence du péché: cf. DIADOQUE DE PHOTICÉ, *Œuvres Spirituelles*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Éd. des Places, s.j.,

fausse indépendance de l'homme par rapport à son Créateur. Quels qu'aient été les événements, les calamités et les pressions en tous genres subis par le christianisme éthiopien au cours de sa longue histoire, obscure et souvent mal interprétée, ses chrétiens ont gardé, à leur manière et de façon cohérente avec leur propre compréhension, cette perle de grand prix reçue de l'héritage de saint Cyrille: Le Christ-Verbe est un, de sorte que par Lui nous pouvons devenir un en Dieu[35].

2. DEUXIÈME PÉRIODE: DU XVe SIÈCLE À L'ÉPOQUE MODERNE

Après le déclin d'Axoum, lié au développement de l'Islam et à sa domination sur les côtes de la Mer Rouge à partir du VIIe siècle, l'histoire d'Éthiopie connaît un grand «trou noir». Au Xe siècle, l'Islam prend pied dans le sud-est, le long des côtes et sur les routes commerciales. Au XIIe siècle, toutefois, la dynastie Zagwé marque un redressement du christianisme; on assiste notamment, sous le roi Lalibela, à la construction des fameuses églises rupestres de la ville qui porte aujourd'hui le nom de ce monarque. Au XIVe siècle, l'épopée appelée «La gloire des rois» (*Kebra Nagaśt*)[36], — que l'on pourrait en quelque sorte comparer au *Mio Cid* d'Espagne, — fut écrite à Axoum avec l'ambitieux propos de construire l'unité du royaume autour de l'idée d'une Éthiopie chrétienne, gouvernée par un empereur présenté comme le descendant de Ménélik (le fils du roi Salomon et de la reine de Saba, et c'est pourquoi on donnera à cette dynastie le titre de «salomonienne»), à la

Paris, 1966 (= *SChr*, 5 ter): voir chap. 25 et introduction, §50 s. (renvoyant aux chapitres 83 et 88).

35. Cf. la phrase, dite à haute voix par le prêtre et répétée par la foule, pendant le rite de la *fractio panis* de la liturgie éthiopienne: «Accorde-nous d'être unis dans ton Saint-Esprit».

36. Cf. l'ouvrage récent: Gérard COLIN, *La gloire des rois* (Kebra Nagast), épopée nationale de l'Éthiopie. Traduction française intégrale, éd. Patrick Cramer, Genève, 2002 (= *Cahiers d'orientalisme*, 23).

tête d'un pays d'une beauté exceptionnelle et d'un peuple lié à Dieu par un pacte spécial qui fait de lui le nouveau peuple élu[37].

Au XIVe siècle, la littérature religieuse produisit des ouvrages théologiques attribués à Georges (Giyorgis) de Sagla (1365-1425), — prêtre et abbé du célèbre monastère de Dabra Damo, — dont le «Livre du Mystère» (*Maṣḥafa mesṭir*) est un traité théologique à caractère officiel; on lui doit aussi l'«Explication de la Foi» (*Fekkārē Hāymānot*). Il y est bien sûr question de christologie.

Mais c'est l'empereur Zar'a Ya'qob (dont le nom signifie «Semence de Jacob»; il régna de 1434 à 1468) qui se chargea de réformer l'Église de son pays. À la source d'une remarquable efflorescence littéraire au service de la théologie, on lui attribue, à lui-même ou aux docteurs dont il s'entourait et qu'il supervisait, un nombre important de traités théologiques, parmi lesquels on citera du moins ceux qui intéressent notre présent sujet: le «Livre de la Nativité (du Christ)» (*Maṣḥafa Milād*), le «Livre de la Trinité» (*Maṣḥafa Śellāsē*), le «Livre de la Lumière» [la Lumière, c'est le Christ] (*Maṣḥafa Berhān*), et le «Tome de l'Incarnation» [ou de l'Humanité (du Christ)] (*Tomāra Tesbe't*)[38].

37. Il est à noter que, malgré nombre d'hypothèses en sens contraire (cf. GRILLMEIER, II/4, p. 449-459), on n'a pu prouver aucune influence significative de colonies juives en Éthiopie avant la conversion au christianisme (milieu du IVe siècle). Les «Falashas» ou «Juifs d'Éthiopie» ne sont pas attestés avant le XIVe siècle. Cf. St. KAPLAN, «Les Falasha», dans *Æthiopia. Peuples d'Éthiopie*. Éd. par Cultures & Communications et Gordon and Breach, Bruxelles, 1996, p. 229-236 (cf. p. 229).

38. Tous ces ouvrages ont été dûment publiés, avec traduction, dans le *CSCO*, mais n'ont guère fait l'objet d'études systématiques jusqu'à présent: K. WENDT, *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Ya'qob*, dans *CSCO* 221-222 et 235-236 (*Aeth* 41-44); C. CONTI ROSSINI col concorso di L. RICCI, *Il Libro della Luce del Negus Zar'a Ya'qob (Maṣḥafa Berhān)*, dans *CSCO* 250-251 et 261-262 (*Aeth* 47-48 et 51-52); G. HAILE, *The Epistle of Humanity of Emperor Zar'a Ya'qob*, dans *CSCO* 522-523 (*Aeth* 95-96).

> Pour notre part, nous disons qu'elle est vierge dans son esprit, pour n'avoir pas désiré le péché, et vierge dans sa chair, pour ne pas l'avoir commis, Marie qui a accompli les dix commandements écrits dans la Loi. Le Fils de Dieu l'a trouvée pure comme il l'avait rendue pure dès le sein de sa mère à elle, et sainte comme il l'avait sanctifiée dès le sein de sa mère à elle; il fut porté dans son sein, et prit un esprit vierge de son esprit à elle, et une chair vierge de sa chair à elle, et il les a unis à sa divinité. Et après être devenu sa chair à elle, (lui, le Christ) son Dieu a continué à revêtir son sein, son ventre et toute la forme de sa chair à elle[39].

Certes, des oreilles chalcédoniennes pourraient entendre cela comme du «monophysisme» pur et dur; mais pour les théologiens éthiopiens, héritiers de la tradition de saint Cyrille, ces termes sont rigoureusement corrects, puisque le Verbe lui-même est l'«Unique nature»[40]. C'est justement cela qui permet l'interprétation très réaliste des mystères du salut qui caractérise la piété éthiopienne.

39. *Le livre de la lumière*: éd. CONTI ROSSINI & L. RICCI, *Il Libro della Luce...*, (cf. note précédente), texte dans *CSCO* 250 (*Aeth* 47), p. 76, l. 3-11, trad. italienne dans *CSCO* 251 (*Aeth* 48), p. 43, l. 12-21.

40. Cf. MCGUCKIN, p. 209, qui remarque aussi: «Une bonne partie du problème est que Cyrille utilisait *physis* ici dans son sens ancien de réalité concrète, suggérant «un sujet individuel», alors que les Antiochiens ont systématiquement compris ce terme dans le sens technique, aristotélien, de «nature physiquement constituée» ou de «qualités naturelles définissantes». Quand Cyrille proclamait «Une nature incarnée du Verbe», il voulait donc dire que seul l'unique sujet qui nous est concrètement présenté est Dieu le Verbe (quoique Dieu le Verbe fait chair). Ses adversaires l'entendaient d'une autre manière, comme s'il disait: «L'Incarnation plonge Dieu et l'homme dans une unique réalité d'une nouvelle nature divino-humaine», ce qui était manifestement du néo-apollinarisme.

Cyrille savait aussi (quoique moins souvent) utiliser *physis* pour dénoter une «qualité naturelle», et dans la littérature qui concerne spécifiquement les Orientaux, comme la lettre à Jean d'Antioche, et les lettres à Euloge et à Succensus, il admet même qu'il peut y avoir deux *physeis* dans le Christ, celle de Dieu et celle de l'homme, bien qu'inséparablement unies (et donc finalement une)».

Au XVIe siècle, sous l'empereur Lebna Dengel (1500-1533)[41], fut traduite en guèze *La foi des Pères* (*Hāymānota Abaw*), qui exerça une influence capitale dans toutes les discussions christologiques jusqu'à nos jours; l'original, qui s'appelle «La Confession des Pères» (*I'tirāf al-ābā'*), est un florilège patristique copte, rédigé en arabe vers 1078 pour défendre la théologie de l'Église copte, dont l'Éthiopie partage la foi[42]. Il sera constamment cité, en même temps que l'Écriture Sainte (principalement), mais aussi avec les sources liturgiques, dans tous les débats et controverses successifs. Son importance apparaît aux diverses recensions qui en furent faites, dont une par les missionnaires catholiques[43].

Mais la controverse qui marqua toute cette époque concernait la question de l'onction par l'Esprit Saint de l'«Oint», le Christ (Χριστός, hébreu *Māšīaḥ*). Provoquée par l'arrivée des Jésuites, cette discussion a servi de point de départ à des polémiques et des divisions qui ont profondément marqué jusqu'à nos jours non seulement la vie de l'Église, mais même la politique intérieure du pays. Nous sommes assez bien informés à son propos par un bon témoin, *La Foi des Onctionnistes* (*Hāymānot masiḥāwit,* littéralement «La foi onctionniste»), publié par Getatchew Haile (abréviation: G. H., *Unctionists*). Les limites du présent article nous ont amené à choisir de nous concentrer sur ce document, qui

41. Cf. Georg GRAF, «Zwei dogmatische Florilegien der Kopten, B.», dans *Orientalia christiana periodica*, 3 (1937), p. 345-402, signale à la p. 356 (cf. n. 3) que la première traduction éthiopienne de cet ouvrage est attribuée à Mabā'e Ṣeyon, fils du prince 'Amdu, et située sous le règne de Lebna Dengel. Quelques années plus tard, Enrico Cerulli reviendra sur la question (voir plus loin).

42. L'original arabe est encore inédit; la version éthiopienne, qui est utilisée dans les offices liturgiques, a été imprimée plus d'une fois. Ni l'arabe ni l'éthiopien n'ont jamais été traduits dans une langue occidentale.

43. E. CERULLI, «I manoscritti Etiopici della Biblioteca Nazionale di Atene», dans *Rassegna di studi etiopici*, 2 (1942), p. 181-190, distingue quatre recensions: la première, une seconde, — aux «tendances monophysites», — faite au XVIIe siècle par des savants éthiopiens, la révision due au Jésuite P. Fernandes (1624), et au moins une autre révision, postérieure au départ des Jésuites (cf. p. 184-185).

présente déjà un tableau assez clair des divers camps en présence et de leurs positions doctrinales[44]; c'est un texte littéraire bien construit, comprenant une introduction avec des citations de l'Ancien et du Nouveau Testaments[45], puis le corps de l'ouvrage avec une nouvelle série de *testimonia* (citations) de l'Ancien Testament, du Nouveau Testament et des Pères de l'Église (extraits tirés essentiellement de la «Foi des Pères» ou du *Qērellos*), et enfin la conclusion de l'ouvrage, qui expose le raisonnement de l'auteur en s'appuyant sur les citations qui ont précédé. Ce traité rapporte les discussions menées lors d'un concile qui s'est tenu sous l'empereur Fāsiladas en 1647 de l'ère éthiopienne (= 1655 A.D.); il nous offre la première explication des trois différentes écoles christologiques qui, à travers des vicissitudes diverses, parviendront jusqu'à l'époque contemporaine.

> Les trois sectes, les *Qebātočč*, les *Kārročč* et les *Ṣaggočč*, continuèrent leur lutte, oralement et dans les manuscrits, portant sur la signification (ou l'insignifiance, selon le point de vue des *Kārročč*) de la *qeb'āt* [«onction»]. Les *Onctionnistes* [*Qebātočč*][46], qui se situent entre les Monophysites et les Dyo-

44. Il aurait été souhaitable de tenir compte aussi de YAQOB BEYENE, *L'unzione di Cristo nella teologia etiopica*. Contributo di ricerca su nuovi documenti etiopici inediti, Rome, 1981 (= *OCA* 215). On y trouve l'édition de trois textes en amharique, avec traduction et notes: (a) un court document de 8 pages, fin XVIIe – début XVIIIe siècle, relatif à l'origine de la controverse; (b) un texte de 62 pages du célèbre docteur éthiopien KEFLA GIYORGIS (1832-1908), défendant la doctrine de ceux que nous appelons ci-après les «Grâcistes»; (c) un document de 21 pages exposant la doctrine des «Onctionnistes», mais qui est en réalité le chapitre 2 de l'ouvrage connu par ailleurs *Ammestu A'emāda mesṭir* («Les cinq piliers du mystère»; cf. EAE I, p. 248); enfin, un extrait de 4 pages (tiré du *Maṣḥafa Qenē*, «Le livre du qenē», de Admāsu Gambarē, publié à Addis Abeba en 1971) rapporte la version officielle sur le concile de Boru Mēdā de 1878.

45. On peut relever que cette première série de *Testimonia* ne figure que dans un seul manuscrit: est-elle bien originale?

46. «*Qebātočč* est le pluriel du mot amharique *qebāt* "onguent, graisse, onction" et, par extension, "Onctionniste", c'est-à-dire quelqu'un qui adhère à la théologie de l'école qui a une interprétation particulière de l'onction du Christ...». G. H., *Unctionists*, Introd., p. X, note 9.

physites, soutiennent que l'onction, en plus de faire le Christ roi et grand prêtre, a fait de lui le Fils naturel de Dieu en son humanité également. Leur formule de foi à ce propos est «*ba-qeb'āt walda bāḥrey*» «(le Christ) est le Fils naturel (de Dieu) par l'onction (du Saint-Esprit)». Les *Couteaux* [*Kārročč*][47], qui ne voient pas à quoi pourrait servir une onction pour assister le Fils Incarné pour être ou faire ce qu'il veut, expriment leur foi par la formule «*ba-tawāḥedo walda bāḥrey*» «(le Christ) est le Fils naturel (de Dieu) par l'union (de la divinité et de l'humanité)». Les *Grâcistes* [*Ṣaggočč*][48] ne peuvent pas imaginer comment le Christ dans son humanité pourrait être le Fils naturel de Dieu, que ce soit *ba-qeb'āt* [par l'onction] ou *ba-tawāḥedo* [par l'union]. Ils enseignent «*ba-qeb'āt neguś wa-nabiyy wa-kāhen wa-ḥāwāreyā, wa-ba-tawāḥedo wald wāḥed*» «(le Christ) est roi, prophète, (grand) prêtre et apôtre par onction, et (il est) le Fils Unique par union (de l'humanité et de la divinité)». Ils préfèrent appeler le Christ «*wald ba-hābt*», «Fils par don», à la formule nestorienne «*wald ba-ṣaggā*», «Fils par grâce». Ils appellent aussi cette naissance «*ye-gebr ledat*» «naissance pratique (?)», «naissance par action (?)», par contraste avec la «naissance naturelle». Leur meilleure preuve pour cette troisième naissance est le fait que le Christ est appelé «*bak^{w}r*», «premier-né» (cf. par ex. Rm 8, 29). Le Christ est le Fils premier-né de Dieu par grâce, ou par don ou par naissance pratique (ou naissance par action), disent-ils, parce que nous sommes tous fils de Dieu de la même manière [que lui], mais venons après le Christ, ce qui fait de lui le premier-né. Un Fils Unique ne peut pas être un *bak^{w}r* [premier-né]. C'est cette troisième naissance, par laquelle tous les fidèles passent, disent-ils, qui fait du Christ un *bak^{w}r* [premier-né]"[49].

47. «*Kārročč* est le pluriel du mot amharique *kārrā* "couteau, sabre, machette" et, par extension, "partisan du couteau", c'est-à-dire quelqu'un qui adhère à l'école [théologique] qui n'accorde guère d'importance à l'onction du Christ...». G. H., *Unctionists*, Introd., p. IX, note 6.

48. «*Ṣaggočč* est le pluriel amharique du mot guèze *ṣaggā* "grâce, don" mais [pris] dans le sens d'"Adoptianiste", c'est-à-dire quelqu'un qui croit à la Filiation divine du Christ par grâce ou adoption ...». G. H., *Unctionists*, Introd., p. IX, note 7.

49. Traduit de G. H., *Unctionists*, introduction, p. XI-XII (en adaptant la translittération de l'auteur au système généralement suivi par les orientalistes francophones). Pour présenter la position doctrinale des diverses

C'est de cette compréhension philosophique des termes techniques en question que provient, aux yeux des savants éthiopiens, le «nestorianisme» de Chalcédoine.

Pour ce qui est du vocabulaire technique, on peut noter l'apparition dans *La Foi des Onctionnistes* de deux nouveaux mots guèzes: *akāl* = «personne» et *bāḥrey* = «nature», contre le terme unique de *hellāwē* = à la fois «hypostase» *et* «nature» (ὑπόστασις et φύσις) qui avait servi à traduire les deux concepts dans la version ancienne du *Qērellos* [50]. Le vocabulaire, nouveau et plus varié, de *La foi des Pères*, traduit de l'arabe, sera employé jusqu'à nos jours par les divers auteurs, mais pas toujours avec le même sens[51].

Le rôle des Jésuites comme principal facteur dans la formation des trois écoles christologiques éthiopiennes est un sujet encore à clarifier; de nouvelles recherches sont à faire. Tout le monde admet leur influence, mais il n'est pas prouvé qu'ils aient été la cause principale, comme Getatchew Haile semble le dire[52]; en particulier, cela paraît bien difficile pour la secte adoptianiste des «Trois naissances» (*Sost Ledat*)[53], puisqu'aucun Jésuite de cette époque n'aurait jamais proposé pareille doctrine. Ainsi que le fait remarquer Dombrowski, il y avait déjà, dans l'Éthiopie du XIV[e] siècle, des tendances hérétiques qui pourraient avoir été ranimées à l'occasion des controverses avec les Jésuites[54]. Paul de

écoles à une époque plus tardive (XIX[e] siècle), nous nous inspirons de YAQOB BEYENE, *Controversie Cristologiche in Etiopia*, Istituto Orientale di Napoli, Naples, 1977: voir p. 74-81.

50. Cf. le tableau commode des correspondances entre termes grecs et éthiopiens dans, *Qērellos*, III, p. 29.

51. Cf. TESFAZGHI UQBIT, p. 21-48.

52. G. H., *Unctionists*, Traduction (*CSCO* 518 = *Aeth.* 92), Introd., p. IX-XI.

53. Autre nom des *Ṣaggočč* (voir ci-dessus, note 48), parce qu'ils reconnaissaient «trois naissances» dans le Christ: éternelle (du Père), temporelle (de Marie), et par grâce ou adoption (par l'onction du Saint-Esprit). [*Sost Ledat* = «Trois naissances» (amharique *sost* et guèze *ledat*)]. Cf. G. H., *Unctionists*, Introd., p. X, note 8.

54. Cf. F. A. DOMBROWSKI, *Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens*, Wiesbaden, 1983 (*Äthiopistische Forschungen* 12): voir p. 290-291.

Samosate, un adoptianiste, est explicitement condamné par *La Foi des Pères*[55]. Dans une lettre datée de 1610, le Jésuite Fernandes rapporte la conviction des docteurs éthiopiens selon laquelle le pape Léon aurait pensé que Nestorius croyait qu'il y avait dans le Christ non seulement deux personnes, mais deux Christs, mais ajoute en même temps que ces subtilités théologiques n'affectaient en rien la foi du peuple[56]. Les diverses écoles christologiques étaient déjà bien présentes et le père Paez les a décrites dans ses dissertations théologiques, qu'il rédigeait en utilisant *La doctrine chrétienne* du cardinal Bellarmin, des commentaires des évangiles et des textes patristiques, y compris *La Foi des Pères*[57]. Ce qui reste à déterminer, c'est de savoir jusqu'à quel point l'influence de Paez a contribué à forcer les diverses écoles à définir clairement leur doctrine et à se démarquer ainsi les unes des autres[58].

On retrouve le contexte historique immédiat de ce document dans une intervention de l'empereur Susenios (1607-1632) qui, devenu catholique, avait décidé dans un concile tenu en 1612-1613 que l'explication doctrinale suivante concernant l'«onction» du Christ devait être admise par tous:

> Pour Notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, l'onction est la grâce du Saint Esprit qui a été donnée à son humanité au moment de l'union de l'humanité et de la divinité. Quoique, dans sa divinité, il dispense à tous sa grâce sur le même pied que le Père et le Saint Esprit, il a reçu la grâce dans son humanité pour la donner à ses frères les hommes. La grâce qu'il a reçue du Saint Esprit n'était pas mesurée, comme dans le cas des Prophètes et des Apôtres, mais elle était sans mesure, comme le dit l'évangile de saint Jean au chapitre sept[59]: *Car*

55. AYELE, *Terminology of H.A.*, p. 33.
56. Cf. Philip CARAMAN s.j. *L'empire perdu. L'histoire des Jésuites en Éthiopie*. Traduction de Yves MOREL s.j., Desclée, 1988 (= *Collection Christus*, 67): voir p. 102.
57. Cf. *ibid.*, p. 122 ss.
58. Cf. TEZFAZGHI UQBIT, p. 67-71.
59. = Jn 3, 34 b-35. La référence au «chapitre sept» concerne une division de l'évangile en sections différentes de celles que nous connaissons.

ce n'est pas avec mesure que Dieu donne son Esprit. Le Père aime le Fils et a tout remis entre ses mains...[60]

Il n'y a pas de doute que nous avons ici une thèse chalcédonienne, puisqu'on peut y sous-entendre la présence de «deux natures», l'une divine, qui donne la grâce, et l'autre humaine, qui la reçoit; cette position devait donc paraître fort nestorienne aux docteurs éthiopiens d'alors et d'aujourd'hui qui, fidèles à la tradition de leur Église, ont conservé la compréhension cyrillienne de l'Union dans le Christ. Nous pouvons dire que, tragiquement, nous assistons ici au même malentendu fondamental que celui qui se produisit il y a seize siècles entre saint Cyrille et Nestorius, avec la circonstance aggravante qu'ici les deux parties sont d'accord pour condamner Nestorius et pour accepter la doctrine de saint Cyrille.

> Ce sur quoi il (= saint Cyrille) insiste, c'est que le terme «union» a un sens extrêmement précis. Rien moins que ce que le mot suggère. Si deux choses sont «jointes» l'une à l'autre, ou mises en relation de quelque manière que ce soit, il y a toujours logiquement moyen de continuer à les regarder comme deux (choses distinctes), et à les nommer ainsi. Mais s'il se produit une «union», — quelque chose qui, par définition, signifie «faire un à partir de réalités différentes», — il n'y a plus aucune raison valable de les considérer comme deux (choses distinctes) après que l'union a été réalisée. Insister sur le fait qu'elles ne forment qu'un ne nie pas les caractères inhérents aux réalités qui ont été unies; par ailleurs, continuer à parler séparément de ces différents caractères, comme s'ils n'avaient pas été unis, suggère à qui l'entend que celui qui parle n'admet pas vraiment qu'une union a eu réellement lieu. C'est exactement cela que Cyrille accusait Nestorius de croire, et il considéra l'insistance de ce dernier sur les

60. G. H., *Unctionists*, Traduction (*CSCO* 518, *Aeth.* 92), Introd., p. VII, citant en traduction anglaise F. M. ESTEVES PEREIRA, *Chronica de Susenyos, Rei de Ethiopia*, vol. I, Lisbonne 1892, p. 237 s. (= *Sociedade de Geographia de Lisboa*, 1). Le même passage est reproduit par TESFAZGHI UQBIT, p. 64, qui cite la chronique éthiopienne en question d'après une autre source: Weld BLUNDELL, *The Royal Chronicle of Abyssinia 1769-1840*, Cambridge 1922, p. 523 s.

natures distinctes comme un simple écran de fumée pour masquer un refus d'accepter la notion d'unité personnelle dans le Christ[61].

Les savants éthiopiens ont réagi de la même manière dans *La Foi des Onctionnistes*:

> En tout premier lieu, [Léon] dit: «Je n'appelle pas la divinité engendrée», et c'est pourquoi il attribue les actions inférieures, comme la faim, la soif, la sueur, la fatigue à parcourir la route, la croissance progressive, le fait de demeurer dans le sein (maternel) pendant neuf mois et cinq jours... à l'humanité, mise à part soi de son côté; et les activités supérieures, comme ressusciter les morts, guérir les malades, chasser les mauvais esprits, il les attribue à la divinité, mise à part soi de son côté...[62]
>
> Si tu ne dis pas qu'il est Dieu tout entier et qu'il est tout entier homme, tu renies le Dieu qui s'est incarné, tu fais de son sang le sang d'un homme ordinaire et tu souilles le sang de l'Alliance dans lequel nous avons été sanctifiés. Donc écoute, toi qui dis que la faim revient à son humanité: à qui revient-il de rassasier avec cinq pains et deux poissons cinq mille personnes sans compter les femmes et les enfants, et de faire reprendre les miettes qui restaient du repas, remplissant douze paniers[63]?

Parler de division après l'union des deux natures, divine et humaine, et de deux opérations, est chose insupportable aux oreilles des docteurs éthiopiens. On ne peut manquer de citer ici le Tome de Léon:

> De même que Dieu n'est pas changé par la miséricorde, de même l'homme n'est pas absorbé par la dignité. Car chacune des deux formes accomplit sa tâche propre dans la communion avec l'autre, le Verbe opérant ce qui est du Verbe, la chair effectuant ce qui est de la chair. L'un des deux resplendit de miracles, l'autre succombe aux outrages[64].

61. McGuckin, p. 205.
62. G. H., *Unctionists*, texte p. 7, l. 9-16 (cf. trad. angl., p. 7, l. 13-19).
63. *Ibid.*, p. 7, l. 21-28 (trad. angl., p. 7, l. 25 à p. 8, l. 3).
64. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, n° 294; traduction de Denzinger-Hunermann-Hoffmann, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Cerf, Paris, 1996: voir p. 103.

C'est là le point crucial de désaccord avec Léon, comme l'exprime encore *La Foi des Onctionnistes*:

> Ô sot et ignorant Léon, connais-tu le Fils plus qu'il [ne se connaît] lui-même? Laissons [le fait de] nommer une seule hypostase «deux natures»; mais oserais-tu séparer la nature des trois hypostases, le Père, le Fils et le Saint Esprit[65]?

Après l'union, il n'y a plus lieu de mentionner le chiffre «deux» pour le Christ. C'était déjà dit clairement par *La Foi des Pères* au moyen de l'axiome suivant: «Car là où il y a deux natures, il y a (aussi) deux personnes». La raison en est que: «Dire qu'il y a une personne-hypostase sans nature ou une nature sans personne-hypostase est le fait d'hérétiques insensés»[66]. Ou, — comme le fait *La Foi des Onctionnistes,* qui n'accepte pas que Léon ait pu être de bonne foi, — on affirme que cela reviendrait à introduire une quatrième personne dans la Trinité:

> Tu savais que parler de nature entraîne pour toi que l'on parle d'hypostase, puisqu'il n'y a pas de nature sans hypostase, et qu'il n'y a pas d'hypostase sans nature[67].

Mais le trait le plus important, celui qui caractérise les controverses éthiopiennes à partir du XVIe siècle, c'est la question des diverses interprétations données à l'Onction du Christ. Comme le dit Grillmeier: «Certes, ce thème n'est devenu aigu qu'au XVIIe siècle... Mais l'introduction du thème dans la tradition éthiopienne eut lieu beaucoup plus tôt, et il est possible de la situer, avec des preuves à l'appui, à l'époque de 500-525, même si on n'en était pas alors conscient»[68]. Voici un de ces textes cyrilliens qui permettra de mieux comprendre à la fois les ressemblances et les différences entre les textes patristiques anciens et les traités

65. G. H., *Unctionists,* texte p. 11, l. 7-10 (cf. trad. angl., p. 10, l. 31 à p. 11, l. 3).
66. Cf. AYELE, *Terminology of H.A.,* p. 22.
67. G. H., *Unctionists,* texte p. 12, l. 2-4 (cf. trad. angl., p. 12, l. 14-16).
68. GRILLMEIER, II/4, p. 472.

théologiques du XVIIe siècle, avec les développements propres à l'époque récente.

> Cependant, mes frères, ce [nom de] Christ et ce qu'il signifie, c'est-à-dire «*onction*», est échu au Fils unique avec la condition de l'Incarnation. Et c'est ouvertement qu'il est appelé «onction», aux yeux de ceux qui comprennent que, *par le fait même de s'incarner, il a reçu l'onction*, et c'est de [ce nom] qu'on le nomme[69].

Nous pouvons à présent examiner certains passages de *La Foi des Onctionnistes*. Voici comment cet ouvrage décrit la position des diverses écoles à propos du contenu de la discussion à proprement parler, à savoir l'Onction du Christ.

> Il y en a qui disent: le Fils unique n'a pas reçu l'onction de Dieu le Père pour lui-même, et l'onction du Saint Esprit n'était rien pour lui. Serait-il inférieur au Père et privé du Saint Esprit? Bien plutôt, il a reçu l'onction afin de nous donner, à nous qui croyons en son nom, de devenir enfants de Dieu par grâce (cf. Jn 1,12); et par elle il nous a faits rois, prêtres et prophètes. Quant à lui, il est Dieu dans sa nature et Fils unique, qui est égal au Père et au Saint Esprit en toute chose, et Seigneur et Roi. Et ils disent encore: quand il devint homme, il commença à accomplir cette œuvre d'abaissement qu'il a accomplie ensuite dans le monde, comme la faiblesse et la faim, et comme le baptême, le jeûne et la prière, et cela jusqu'à ce qu'il ait accompli par sa mort toute l'économie de l'humilité. Tout cela n'était en rien un gain pour lui; de même, l'onction du Saint Esprit n'était rien pour lui. Et ils disent encore: sa chair, qu'il a prise de la Vierge, il l'a faite Fils du Père, Vivante, Roi et Seigneur, par son union avec elle. C'est ainsi qu'ils parlent[70].

Getatchew appelle cette exposition doctrinale «le point de vue des Unionistes "Couteaux" [*Kārročč*]»[71], c'est-à-dire les plus radicaux des «monophysites». Toutefois, on peut voir tout autant dans ce texte la juste préservation de la

69. *Qērellos*, III, § 35.1, p. 76 (cité ci-dessus, cf. note 32).

70. G. H., *Unctionists*, texte p. 27, l. 7-22 (cf. trad. angl., p. 24, l. 29 à 25, l. 15).

71. *Ibid.*, version anglaise, p. 25, n. 196.

doctrine de saint Cyrille, éventuellement habillée de quelques termes non appropriés, — du moins, «inappropriés» pour des oreilles élevées dans la tradition chalcédonienne et fort éloignées, dans le temps et l'espace, de ces docteurs. Ne doit-on pas néanmoins rappeler que saint Thomas d'Aquin a dit:

> Une autre union véritable est celle de l'homme avec Dieu non seulement par amour et inhabitation, mais aussi par l'unité de l'hypostase ou de la personne, de telle sorte qu'une seule et même hypostase ou personne soit Dieu et homme. Cette union de l'homme à Dieu est propre à Jésus-Christ, union à propos de laquelle on a déjà beaucoup parlé. C'est là aussi une grâce particulière de cet homme qu'est le Christ, d'être uni à Dieu dans l'unité de la personne: et c'est pourquoi elle est donnée gratuitement, à la fois parce qu'elle dépasse les capacités de la nature et parce qu'aucun mérite ne précède ce don. Mais cela est extrêmement agréable à Dieu, comme cela est dit d'une manière qui lui est unique: *Celui-ci est mon Fils bien-aimé, dans lequel j'ai mis ma complaisance* (Mt 3,17 et 17,5)[72].

Les «Couteaux» [*Kārročč*], toutefois, n'admettront pas que l'on donne le nom d'«onction» à l'«union» (union hypostatique, par laquelle le Christ est Dieu «dans sa nature-hypostase» [*amlāk we'etu ba-hellāwēhu*]). Nous retrouvons ici le terme *Tawāḥedo* «union», un mot-clé qui, jusqu'à nos jours, est un qualificatif essentiel dans le titre officiel de l'Église d'Éthiopie: «sa chair, qu'il a prise de la Vierge, il l'a faite Fils du Père, Vivante, Roi et Seigneur, *par son union avec elle*».

L'*œuvre d'abaissement*[73] accomplie dans son incarnation est la conséquence nécessaire de sa *kénose* jusqu'à la mort (*ser'ata teḥtennā ba-motu*: «l'économie de l'humilité dans sa mort»), prévue au plan divin, ce que saint Cyrille appelle

72. Saint THOMAS D'AQUIN, *Opuscula Theologica*, Marietti, 1954, p.100, n° 426. Traduction personnelle.

73. Le mot *ḥasār* évoque des souffrances subies par suite de l'assimilation aux personnes de la plus humble condition: «déshonneur, disgrâce, misère, mépris, infamie, ignominie».

l'«appropriation économique»[74], faite non en son propre nom, mais pour élever la nature humaine à une condition transcendante; tel est le but de la mission du Christ et de son onction: «... il a reçu l'onction afin de nous donner, à nous qui croyons en son nom, de devenir enfants de Dieu par grâce (cf. Jn 1,12); et par elle il nous a faits rois, prêtres et prophètes». Notre document continue avec l'exposé de la doctrine dite «adoptianiste», celle des «Grâcistes» (*Ṣaggočč*):

> Il y en a d'autres qui disent: «Il a reçu l'onction pour lui-même». Mais si on les interroge et dit: «Qu'était pour lui l'onction?», ils répondent: «Quand Dieu créa Adam à l'origine, il a fait de lui, par le Saint Esprit, un fils par grâce, roi, prêtre et prophète. Et quand il commit la faute et transgressa l'ordre de son Créateur, il fut dépouillé de tout cela et fut soumis à l'abaissement. Et dans les derniers jours, quand le Fils s'incarna, lui-même reçut l'onction[75] selon l'économie de l'humanité, et par elle il devint ainsi [Fils][76], Roi, Prêtre et Prophète par grâce. Mais ce discours ne mérite pas d'être mentionné et on n'y trouve pas de profit»[77].

L'avant-dernière phrase («...il devint ainsi [Fils], Roi, Prêtre et Prophète *par grâce*») explique le nom des «Grâcistes» (*Ṣaggočč*) (de *ṣaggā* "grâce"). Quand Jésus est apparu à Marie de Magdala, il lui dit: «...je vais vers *mon* Dieu et *votre* Dieu» (Jn 20, 17): la filiation naturelle et la filiation adoptive ne peuvent aller de pair.

Sauf erreur de notre part, cette expression manifestement adoptianiste («Fils par grâce») est, — avec quelques textes

74. McGuckin, p. 222.

75. Getatchew Haile traduit: «was anointed for himself»; le «pour lui-même» ne nous paraît pas être présent dans le texte, où le pronom par circonlocution *lalihu* insiste sur le sujet (= *ipse unctus est*) sans qu'un bénéficiaire («pour lui-même») soit désigné.

76. Le mot *Fils* manque dans le manuscrit A, ce qui évite l'interprétation adoptianiste (cf. texte p. 28, l. 5, note 356 et traduction, p. 25, l. 23). Getatchew Haile signale que les variantes séparant les manuscrits sont si importantes qu'il a été impossible de les relever toutes, et donne divers exemples à ce propos dans l'introduction au volume de traduction, p. XIV.

77. G. H., *Unctionists*, texte p. 27, l. 23 à p. 28, l. 7; trad. p. 25, l. 16-25.

isolés témoignant d'un «monophysisme» réel (eutychianisme) qui ont pu apparaître ici et là (comme il y en a eu dans la tradition de toutes les Églises, d'Orient et d'Occident), — la seule erreur ponctuelle qu'on puisse détecter. Si l'on compare le dernier texte cité (celui des «Grâcistes») avec le précédent (qui représentait le point de vue des «Couteaux»), on verra comment, à partir du XVIe siècle, les discussions christologiques et la mesure de l'orthodoxie (ou, au contraire, le signe de l'hérésie) se sont hélas concentrées sur un très petit nombre de phrases, de définitions et même de mots isolés. On a noté ci-dessus que, dans le passage-clé: «...et par elle il devint ainsi [Fils], Roi, Prêtre et Prophète par grâce», le manuscrit A omet le mot «Fils», ce qui fait perdre à la phrase son caractère adoptianiste.

Ce qui apparaît à l'évidence, c'est que les «Onctionnistes» (*Qebātočč*) forment le moyen terme entre les deux autres écoles; ils soulignent le rôle de l'onction du Christ, fermement refusée par les «Couteaux» (*Kārročč*), mais sans tomber dans l'adoptianisme; en réalité, leur position est fort proche de celle des «Couteaux» du fait qu'ils identifient l'onction (*qeb'āt*) et l'union hypostatique (*tawāḥedo*).

> Celui qui est né de Notre-Dame [Marie], pour ce qui est de l'union qui a été celle de la divinité, c'est le fait de s'incarner de la Vierge par cette union qui tient lieu de l'onction d'huile: le Fils a reçu pour lui-même comme onction son propre Esprit, en raison de son Incarnation, comme le dit Sévère, dans son neuvième chapitre: «À cause de cela il convient de dire qu'il a reçu son propre esprit, (ce) qu'a dit le prophète Isaïe quand il dit que: *Mon Esprit par nature, c'est lui qui repose sur moi*» (Cf. Es 61,1?)[78].

Voici comment les Onctionnistes expliquent le sens qu'ils donnent à l'Onction reçue par le Christ:

> Le sens d'*onction* (qeb'at), de *réception* (neś'at) et d'*inhabitation* (ḫedrat)[79], c'est tout un. Par cette onction, il est devenu

78. G. H., *Unctionists*, texte p. 29, l. 1-8; trad. p. 26, l. 13-21.
79. Comprendre: *onction du Saint Esprit, réception du Saint Esprit, inhabitation du Saint Esprit.*

Fils par nature, Roi par nature et Grand-Prêtre. Et encore: on dit qu'il a été glorifié par elle (= onction)[80].

Puisque l'onction et l'union ne forment qu'une seule et unique réalité, les Onctionnistes décrivent l'Incarnation de la manière suivante:

Que le Verbe a reçu l'onction pour lui-même se déduit de son nom, puisque Christ signifie oint; et il n'est pas appelé [ainsi] pour une autre chose qui ne serait pas sienne. Et encore, le nom du Christ mène à trois noms, le Père qui donne l'onction, le Fils qui la reçoit et le Saint Esprit qui est l'onction[81]. *Au départ*, le Père était appelé Père parce qu'il a engendré le Fils de sa nature, et le Fils était appelé Fils parce qu'il a été engendré de lui, et le Saint Esprit était appelé Saint Esprit parce qu'il est l'Esprit du Père et du Fils. *Ensuite*, à cause de l'Incarnation du Fils, le Père a été appelé «celui qui donne l'onction au Fils», le Fils «l'oint», et le Saint Esprit «onction»[82].

Ils décrivent donc comme suit les deux naissances du Christ: la première, de toute éternité, «auparavant» (*qedmasa*), est la génération du Fils par le Père; la seconde, «ensuite» (*deḫra*), est la naissance du Christ dans la chair, et *cette naissance est son onction*. Tout comme les trois personnes de la Trinité sont actives, en fonction de leur relation, dans la génération éternelle du Fils, — celle d'*auparavant*, — elles sont aussi actives dans la «seconde naissance», — celle d'*ensuite*, — la naissance dans la chair, mais d'une manière différente, *selon le mode de l'Onction*.

Les savants éthiopiens savaient fort bien que l'Esprit opère notre sanctification; en conformité avec l'interprétation donnée par *La Foi des Onctionnistes* du point de vue de leurs opposants, interprétation effectivement correcte, les «Couteaux» ont refusé absolument d'accepter la présence dans le Christ de quelque grâce sanctifiante que ce soit autre que celle qui est produite par l'union «naturelle» (hypostatique)

80. G. H., *Unctionists*, texte p. 29, l. 9-12; trad. p. 26, l. 22-25.

81. Littéralement (ici et à la fin de cet extrait): «le Père qui est l'"oigneur", le Fils qui est l'oint et le Saint Esprit qui est l'onction».

82. G. H., *Unctionists*, texte p. 34, l. 5-15; trad. p. 31, l. 13-23 (= 6°).

qui fait que le Christ est saint parce qu'il est Dieu. Les «Couteaux» attribuent l'immense masse de *testimonia* tirés de l'Écriture Sainte et des Pères, qui traitent de l'onction du Christ, — à commencer par son propre nom, Χριστός, — et qui sont régulièrement résumés dans les titres de «prêtre, roi et prophète», au rôle sanctificateur que le Christ joue pour nous, de sorte que nous-mêmes, par grâce, devenons prêtres, rois, prophètes et fils:

> Bien plutôt, il a reçu l'onction afin de nous donner, à nous qui croyons en son nom, de devenir enfants de Dieu par grâce (cf. Jn 1, 12); et par elle il nous a faits rois, prêtres et prophètes. Quant à lui, il est Dieu dans sa nature et Fils unique, qui est égal au Père et au Saint Esprit en toute chose, et Seigneur et Roi[83].

De l'autre côté du spectre des interprétations, nous trouvons les «Grâcistes» pour qui le Christ devient Fils par grâce, et restaure donc par grâce, dans l'humanité du Christ-second Adam, la filiation originelle que le premier Adam avait reçue par grâce mais qu'il avait ensuite perdue; pour leur part, les «Onctionnistes», qui tiennent compte eux aussi des témoignages scripturaires et patristiques, admettent l'onction dans le Christ, mais considèrent qu'elle est identique à l'union. D'une certaine manière, le contenu de ce paragraphe fait apparaître les «Onctionnistes» et les «Couteaux», du moins ceux de cette période et tels que les décrit *La Foi des Onctionnistes,* comme des «jumeaux», ou presque, qui exprimeraient la même doctrine à travers des mots différents, au point que l'on peut se demander si ces controverses ne versaient pas tout simplement dans un nominalisme stérile.

On peut aussi s'interroger sur le rôle qu'ont joué les Jésuites: des hommes tels que Paez et Fernandes, qui connaissaient tout à la fois la christologie scolastique occidentale et les sources en langue guèze, ont mené de longues discussions avec des savants éthiopiens. Ils connaissaient

83. G. H., *Unctionists*, texte p. 27, l. 10-14; trad., p. 25, l. 3-7 (cité plus haut: cf. note 70).

certainement l'axiome scolastique: «C'est le Christ lui-même qui rend saint, puisqu'il est saint par nature, dans la mesure où il est Dieu; mais il est sanctifié avec nous pour ce qui touche à son humanité» (*Sanctificat ipse Christus cum sit sanctus secundum naturam in quantum est Deus; sanctificatur vero nobiscum quoad humanitatem*)[84]. Mais les docteurs éthiopiens n'acceptent aucune séparation des propriétés qui serait posée d'après les «deux natures».

En même temps, l'on peut reconnaître dans *La Foi des Onctionnistes* le concept cyrillien d'*appropriation économique*, par le Christ, de la condition humaine dans sa plus extrême misère[85]. Bien que les écoles s'y réfèrent dans des buts opposés, nous pouvons découvrir ce concept dans l'usage répété que fait le document cité des termes *économie de l'humilité, économie de l'humanité*:

> Quand il devint homme, il commença à accomplir cette œuvre d'abaissement qu'il a accomplie ensuite dans le monde, comme la faiblesse et la faim, et comme le baptême, le jeûne et la prière, et cela jusqu'à ce qu'il ait accompli par sa mort toute l'économie de l'humilité[86].

84. Reginaldus GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, Torino, 1945, p. 1688-1689.

85. Peut-être ce commentaire de McGuckin éclairera-t-il ici notre compréhension: «(Cyrille) emploie aussi les termes ἀνθρωποειδής et θεικῶς: le Christ fait certaines choses à la manière de Dieu, et d'autres à la manière de l'homme, mais jamais dans le sens où son activité oscillerait entre des états discontinus. Même dans les actes divins (de Jésus), l'humanité est engagée (ce sont ses pieds d'homme qui marchent sur la mer), et dans les actes humains la divinité est présente (Lazare obéissant à la voix de Jésus est revenu à la vie). La perception forte et omniprésente que Cyrille a de l'union (comme celle qui unit le lys à son parfum) évite à son raisonnement de tomber dans une dualité artificielle. Le Logos s'est approprié les limites de l'humanité de la même manière (et pour les mêmes raisons) qu'il s'est approprié un corps humain. Ces limites sont donc réelles, mais elles n'épuisent pas le réel, car celui qui choisit d'être limité est toujours celui qui, comme Dieu, connaît toutes choses. Toutefois, les limitations de l'humanité qu'il a choisi d'accepter ne l'ont pas été pour une pieuse figuration, mais sont assumées réellement en vue d'une rédemption déificatrice (MCGUCKIN, p. 219).

86. G. H., *Unctionists*, texte p. 27, l. 14-18 (cf. trad. angl. p. 25, l. 8-11); cité ci-dessus, note 70.

Et dans les derniers jours, quand le Fils s'incarna, lui-même reçut l'onction selon l'économie de l'humanité, et par elle il devint ainsi [Fils], Roi, Prêtre et Prophète par grâce[87].

Et encore, des paroles de Théodose, patriarche d'Alexandrie, chapitre 2: c'est pourquoi il a été nommé dans les Écritures Fils de l'Homme à cause de l'économie de l'Incarnation. Et encore: il a été nommé Dieu, Fils de Dieu, ange, bras et prophète[88].

Contrairement aux «Grâcistes», les «Couteaux» et les «Onctionnistes» veulent tous deux préserver ce point de l'héritage cyrillien que le Christ est un homme comme nous, mais qu'il ne l'est pas «de la même manière que nous», puisqu'il est par nature le Sauveur, et que nous-mêmes sommes sauvés par grâce, comme l'explique ce document d'après Hébr 2,11:

Car celui qui les a sanctifiés et ceux qui ont été sanctifiés sont tous d'une seule (et même origine). L'interprétation de ce (passage) c'est que Notre Seigneur le Christ, qui a sanctifié ceux qui ont cru en lui, et ceux qui ont été sanctifiés, sont nés d'un seul (et même) Dieu le Père, lui par nature et eux par grâce (*ṣaggā*)[89].

Douze siècles avant que ne fût écrit l'ouvrage *La Foi des Onctionnistes,* saint Cyrille écrivait, en commentant le Ps. 44,7 ss:

Comprends donc que, à l'appeler Dieu et à lui donner le trône éternel, il dit qu'il a été oint par Dieu, et cela manifestement

87. G. H., *Unctionists*, texte p. 28, l. 3-5; trad. p. 25, l. 21-24; cité ci-dessus, note 77; cf. aussi les notes 75 et 76.

88. G. H., *Unctionists*, p. 31, l. 6-10 du texte éthiopien et 28, l. 15-19 de la traduction anglaise.

89. G. H., *Unctionists*, p. 30, l. 17-21 du texte éthiopien et 27, l. 28-32 de la traduction anglaise. Nous pouvons remarquer, à propos de ce texte, que l'interprétation que l'on donne ici de He 2,11 diffère notablement de celle qu'en donne saint Cyrille: «Car il a été sanctifié avec nous quand il est devenu comme nous dans la chair. Et qu'il soit le Fils véritable qui a été oint et a pris chair dans une Incarnation parfaite, le glorieux David l'atteste...» (*Qērellos*, III, § 35.3, p. 78; en grec *SChr* 97, p. 346, 727 l. 37-43; cité ci-dessus: cf. note 33).

par Dieu le Père, d'une onction admirable, de préférence à ses compagnons, c'est-à-dire nous. Même s'il est devenu homme en vérité, il est Dieu le Verbe, la bonté de sa nature n'était pas cachée, mais (il était) parfait en lui-même, *plein de grâce et de vérité* (Jn 1, 14), d'après la parole de Jean. Et il était dans la plénitude de sa divinité, et *de sa plénitude nous avons tous reçu* (Jn 1, 16), comme il est écrit. Avec la limitation de son humanité, il a assumé ce qui est propre à l'humanité. Il est appelé «Christ», c'est-à-dire «oint», bien que nous sachions par la raison qu'il n'a pas reçu l'onction dans la nature de sa divinité, puisqu'il est Dieu le Verbe. Autrement, dis-moi, comment [pourrions-nous] croire à l'unique Christ, Fils et Seigneur, s'il avait méprisé l'onction et ne s'était pas soumis à la limitation de l'humanité[90]?

La différence entre ce texte puissamment inspiré et le traité polémique éthiopien du XVIIe siècle peut être comparée à celle qui existe entre la littérature patristique et une théologie scolastique décadente. Il est exact que beaucoup d'idées issues de la puissante inspiration de saint Cyrille sont conservées dans ce texte du XVIIe siècle. Mais on peut déjà y voir comment le danger des subtils «*distinguo*» de la scolastique deviennent une menace constante pour une théologie à la recherche du sens. En fin de compte, les écoles, souvent infestées de disputes dont les mobiles étaient parfois

90. *Qērellos*, III, § 35.4, p. 78 = CYRILLE, *Le Christ est un*, 728 ac = *SChr* 97, p. 346 s., 728 l. 5-21. Trad. de Durand: «Remarque-le, tout en l'appelant Dieu et en lui attribuant le trône pour les siècles, David dit qu'il a été oint par Dieu, — évidemment le Père, — d'une onction excellente de préférence à ses compagnons, c'est-à-dire nous. Effectivement, devenu homme bien qu'il fût Dieu, le Verbe n'en était point pour autant privé d'aucun des biens de sa propre nature: il était parfait, *plein de grâce et de vérité*, selon le mot de Jean. Et tandis que lui-même est doté absolument de tout ce qui revient à un Dieu, nous *de sa plénitude nous avons tous reçu*, ainsi qu'il est écrit. En même temps, cependant, il s'approprie les limitations de l'humanité qu'il fait sienne avec ses conséquences; aussi le nomme-t-on Christ tout en ne pensant pas, bien sûr, qu'il ait été oint selon la nature de sa divinité, autrement dit en tant qu'on le considère comme Dieu. Au reste, dis-moi, voyons, comment concevoir un Christ, un Fils et un Seigneur si le Monogène a dédaigné l'onction et ne s'est pas soumis aux limitations de l'anéantissement?».

bien terrestres ou, tout simplement, soucieuses de sauver la face devant les attaques et de garder leur identité traditionnelle, risquaient de dégénérer et d'aboutir à des formules dépourvues de toute signification positive.

Si nous avons analysé de manière plus détaillée *La Foi des Onctionnistes*, c'est parce qu'on y trouve déjà en herbe les développements ultérieurs. Les trois partis qui y sont décrits continueront leur chemin jusqu'à l'époque moderne; avec diverses nuances et modifications d'après les temps et les circonstances (politiques non moins que religieuses), ils seront couramment connus et décrits de la manière suivante:

> Traditionnellement, le premier groupe était surnommé *ṣaggā* ou *ye-ṣaggā leǧ* (= partisans du *Fils par grâce*) et *sost ledat* (partisans des *trois naissances*), alors que le deuxième groupe était appelé *qebʿāt* ou *wald qebʿ* (*onction* ou *le Fils est onction*) et *hulatt ledat* (*deux naissances*); le troisième groupe, vu sa tendance monophysite extrême, était surnommé *kārrā* (pluriel *kārročč*), ou en guèze *maṭbāḫt* (*couteau*)[91].

Bien du travail reste à faire, à la fois publier de nouveaux matériaux et exploiter les documents déjà parus, pour établir l'importance, l'influence et les développements que ces écoles ont connus du XVIe siècle jusqu'à notre époque[92].

3. La période moderne

En 1878, l'empereur Yoḥannes (Jean) IV (1872-1889) convoqua à Boru Mēdā un concile auquel prit part aussi le rās (prince) Ménélik du Shoa (qui serait plus tard empereur sous le nom de Ménélik II [1889-1913])[93]. D'après la chronique royale de Ménélik II, on présenta une lettre du patriarche d'Alexandrie Cyrille (Cyrille V, 1874-1927), écrite en arabe, concernant le thème de la discussion, qui devait être acceptée

91. Tezfazghi Uqbit, p. 59.
92. On trouvera une bibliographie sur cette période dans Grillmeier II/4, p. 336, n. 1, et Tesfazghi Uqbit, p. 187-188.
93. Cf. la notice dédiée à ce concile dans EAE I, p. 609.

sous peine d'anathème; elle fut traduite en amharique et lue publiquement.

> Qui ne croit pas dans la première naissance du Père et la seconde naissance de la Vierge Marie sans père, (et cela) pour notre salut; qui ne dit pas: *hulat ledat; ba-tewāḥedo kabbara* (c'est-à-dire qu'il y a «deux naissances» et que «[le Christ] a été honoré par l'union»), que le Fils est *qeb'* (onction) dans sa personne distincte, qu'il est Dieu par nature dans son humanité (*ba-sawnatu ya-bāḥrey amlāk*), qu'en tant qu'homme il connaît comme le Père et le Saint Esprit et qu'il est la Sagesse par laquelle ils connaissent; qui dit qu'il y a trois naissances dans le Christ (*sost ledat*) et qu'il est Fils par grâce (*ya-ṣaggā leğ*), que par l'onction il est Fils par grâce (*ba-qeb'āt ya-ṣaggā leğ*): qu'il subisse la malédiction qui a frappé Arius, Nestorius et Judas, et qu'il soit anathème[94].

C'est ainsi que la discussion fut officiellement close. L'Église accepta la décision imposée par l'empereur et ferma la porte à d'ultérieures controverses. À coup sûr, les problèmes n'étaient pas réglés de manière définitive, puisqu'il y avait de la place dans cette lettre pour bien des améliorations en matière de clarté et de qualité théologiques.

L'occasion pour de nouvelles clarifications fut la réaction à la publication de la version amharique de la dissertation doctorale du père Ayele Teklehaymanot, OFMCap. À partir d'un point de vue chalcédonien et scolastique, fort semblable à celui que les jésuites avaient soutenu quatre siècles plus tôt, voici ce que le père Ayele disait à propos du problème de l'onction, et en particulier de la formule «le Fils est Onction (*qeb'*)» et «le Christ lui-même est l'Oignant, l'Oint et l'Onction»:

> En fait, pour les vrais monophysites, admettre la participation du Saint-Esprit à l'onction, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante dans l'union hypostatique, cela reviendrait à admettre la double nature du Christ. Si l'on y regarde de près, la raison en est que celui qui oint et l'onction sont tous deux antérieurs à celui qui reçoit l'onction. D'où leur formule: le Christ lui-

94. TESFAZGHI UQBIT, p. 84.

même est (à la fois) celui qui oint, celui qui est oint et l'onction.
Sous le terme «union», le parti de Dabra-Libānos comprend que le Verbe, qui est lui-même grâce, a uni à soi une nature humaine; et la nature humaine, en conséquence de cette union avec le Verbe, a reçu l'«onction». Cela signifie qu'il a pleinement reçu la grâce qui est conférée aux créatures.
Toutefois, par «onction», ils entendent dire que la nature humaine du Christ a recouvré la dignité que la nature humaine en général a perdue par le péché d'Adam: le Christ a été sanctifié comme homme et il a reçu la plénitude de la grâce dérivant de l'union substantielle avec le Verbe; il est donc devenu le second Adam, le premier-né de toutes les créatures et, par conséquent, Fils de Dieu «par grâce» ou Fils adoptif par excellence. Et encore, il est par union le «Messie», car il est oint et sanctifié par la grâce du Saint Esprit.
Le parti du Goğğam identifie ou confond le concept d'onction avec celui d'union. Pour eux, l'onction n'est pas un acte distinct de l'union: l'union de la divinité avec l'humanité cause l'onction de l'humanité du Verbe. Par conséquent, l'onction précède l'union. Elle est la cause de l'union. Et, par conséquent, la nature humaine du Verbe est sanctifiée avec l'union et est complètement transformée dans la divinité, elle est donc déifiée au sens strict du terme.
Ils n'admettent pas la grâce créée dans l'Incarnation, de crainte d'être contraints d'en accepter la conséquence logique: que c'est la nature humaine du Verbe, et non sa divinité, qui doit en être le terme *ad quem*.
Ayele conclut qu'il est difficile de préciser exactement ce que serait l'onction du point de vue du parti du Goğğam[95].

Il est extrêmement important de percevoir que, si divers auteurs orthodoxes ont publié des réactions condamnant la thèse du père Ayele[96], il n'y a eu pour ainsi dire nulle part la

95. TESFAZGHI UQBIT, p. 90-91. Pour des raisons pratiques, on part ici de la version anglaise donnée par cet auteur, et non des versions originales italienne et amharique du père Ayele, qui diffèrent entre elles.

96. Cf. la bibliographie citée par R. W. COWLEY, «The Ethiopian Church and the Council of Chalcedon», dans *Sobornost*, 6/1 (1970), p. 33-38 (voir p. 33-34), et par TESFAZGHI UQBIT, p. 187-188.

moindre représentation du parti des «Onctionnistes» de Dabra Libānos. Ce fait peut s'interpréter comme un barrage exercé *de facto* contre toute publication représentant leur point de vue, par suite de la condamnation qui a été prononcée contre eux au concile de Boru Mēdā. Parmi les défenseurs de l'école *Tewāḥedo*, c'est-à-dire la position officielle de l'Église d'Éthiopie, un des théologiens les plus en vue évite d'entrer dans la controverse relative à la discussion sur l'«union»; ainsi que l'écrit Tesfazghi Uqbit:

> Il s'excuse en disant simplement qu'il n'a pas traité ce problème en détail parce que quiconque essayerait d'«interpréter les formules et le sens particuliers» de la question du *Wald qebʿ* (c'est-à-dire «le Fils est onction») et du *Manfas qeddus qebʿ* («le Saint Esprit est onction») n'arriverait qu'à «provoquer et diviser les gens, et ne réussirait jamais à apporter paix et bien».
> À la différence de ce que disent le Dr Ayele et les théologiens non éthiopiens, Admasu parle de deux formules opposées, *Wald qebʿ* et *Manfas qeddus qebʿ*, et note que le Dr Ayele n'a pas pu en voir la différence.
> De même, il fait remarquer que les deux formules *ba-tewāḥedo ya-bāḥrey amlāk* («par l'union, [le Christ] est Dieu par nature») et *ba-qebʿāt ya-bāḥrey leǧ* («par l'onction, [le Christ] est Fils par nature»), qui ont échappé à l'attention du Dr Ayele, sont fort différentes l'une de l'autre.
> D'après Admasu, la discussion traditionnelle entre les adversaires, quel que soit le parti ou la province auxquels ils appartiennent, porte sur les expressions *Wald qebʿ; ba-tewāḥedo kabbara* («le Fils est onction; il a été honoré par l'union»), et *Manfas qeddus qebʿ; ba-qebʿāta manfas qeddus ya-bāḥrey leǧ* («le Saint Esprit est onction; par l'onction du Saint Esprit, [le Christ] est Fils par nature»).
> Mais Admasu n'explique pas ce qu'il entend par les formules susmentionnées, ni ne définit l'objet des controverses visant à défendre ou soutenir les formules *Wald qebʿ* («le Fils est onction») et *Manfas qeddus qebʿ* («le Saint Esprit est onction»). Néanmoins, il soutient implicitement la formule *Wald qebʿ* [97].

97. ADMĀSU GAMBARĒ, *Saw hoy madlota ʾamin* (*Ô homme, balance de la foi!*), Addis Abeba, 1962 A.D. (que nous citons d'après la version anglaise de TESFAZGHI UQBIT, p. 91-92). Décédé en 1971, Admasu portait le titre ecclésiastique de *Malʾāka Berhān*, «Ange de Lumière».

À propos d'un autre théologien et de ses vues sur la question de l'onction[98], Tesfazghi Uqbit donne un commentaire développé. S'attardant en particulier sur les fameuses citations des Actes des Apôtres, 10, 38 et 13, 33[99], — qui sont apparues dès le début de la controverse comme des passages-clés, — ainsi que sur d'autres citations tirées des Psaumes, présentées par le Dr Ayalēhu (*ou* «Ayaliew»), Tesfazghi écrit:

> L'idée principale, dominant toutes les explications fournies par Ayalēhu sur les passages cités concernant le *Christ* ou l'*oint* de Dieu provient de ce passage du psaume qui dit «... au-dessus de tous tes compagnons» (Ps 44 [hb. 45],6-8). Par ces mots, l'auteur comprend que le psalmiste a mis le Christ en contraste avec rois, prêtres et prophètes; en ce qui concerne les grâces ou dons divins du Christ, — même par rapport à son humanité, — ceux qui sont dus à sa divinité ont prévalu et suffi[100]. [...]
> D'après les prophètes, Dieu s'est fait homme non pas pour recevoir des dons, comme s'il en avait besoin, mais pour anoblir l'homme de sa propre dignité. C'est pourquoi, quand David dit «tes compagnons», il indique par là que (le Christ) est parent des rois qui sont nés de David et des prêtres qui sont nés d'Aaron. Toutefois, quand il dit *il t'a exalté d'une dignité supérieure*, il veut dire que la chair (du Christ), ainsi unie au Verbe, est devenue Dieu par nature (*ya-bāḥrey amlāk hona*) et, ayant reçu dans sa vie naturelle le Saint Esprit, a été capable de donner ce dernier aux fidèles; mais cela ne signifie pas que le Verbe aurait reçu l'onction par humilité ni qu'il aurait reçu une grâce qui est donnée aux créatures (à savoir la «grâce sanctifiante»)[101]. [...]

98. Ayalēhu Tāmru (portant le titre ecclésiastique de *Liqa ṭebabt*, «Maître de sagesse»), *Mač talammadannā ka-takʷilā zemdennā* (Depuis quand s'est-on accoutumé à être parent du loup?), Addis Abeba, 1961 A.D.

99. «(Jésus de Nazareth...) comment Dieu lui a conféré l'onction d'Esprit Saint et de puissance...» Ac 10, 38) et «Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré» (Ac 13, 33, citant le Ps 2, 7).

100. TESFAZGHI UQBIT, p. 95

101. *Ibid.*, p. 96 s.

L'auteur continue en disant que l'humanité ou la nature humaine du Christ a été honorée et déifiée par son union avec le Verbe, mais qu'à aucun moment elle ne s'est trouvée avoir besoin de sainteté (c'est-à-dire avoir besoin d'une grâce sanctifiante du Saint Esprit qui est donnée aux créatures, comme ce fut le cas de Jean-Baptiste dans le sein de sa mère [cf. Lc 1,44]); pour Ayalēhu, pareil concept signifierait non seulement dualité de natures, mais aussi dualité de personnes. «S'il y avait deux natures dans le Christ, et si de celles-ci une était sainte et à l'origine de la sainteté, et l'autre, malgré l'honneur reçu du Verbe auquel elle était unie, aurait eu un tel besoin de sainteté qu'elle aurait reçu la grâce du Saint Esprit, qui est conférée aux hommes, l'ange Gabriel... au lieu de mentionner une des trois personnes (de la Sainte Trinité) et de dire: «Tu concevras et engendreras un Fils..., il sera appelé Fils du Très-Haut» [Lc 1,32], aurait dit: «Le Saint Esprit viendra sur lui, de sorte que celui qui naîtra de toi et que celui qui est avec lui seront le Fils du Très-Haut».
Notre auteur insiste sur le fait que Jésus-Christ, né du Père de toute éternité et de la Vierge Marie dans le temps, étant lui-même une source de sainteté parce qu'il est égal aux deux autres hypostases de la Sainte Trinité, n'a pas besoin de grâce sanctifiante au sens passif du terme[102].

Manifestement, ces deux auteurs représentent la ligne dure *tewāḥedo*, la position officielle de l'Église d'Éthiopie, qui découle du concile de Boru Mēdā; on peut y voir la volonté de garder dans toute son intégrité la foi traditionnelle de leur Église. Bien que leurs formules propres en référence à l'Onction apparaissent quelque peu teintées de «monophysisme», on peut toujours reconnaître derrière elles la volonté de garder l'interprétation non-chalcédonienne de saint Cyrille, c'est-à-dire la crainte de poser une division dans le Christ après l'union, division qui minerait l'authenticité du salut en divisant ou séparant l'unique Christ-Dieu.

On peut décrire comme suit le dilemme devant lequel se trouvent les différentes écoles: le Christ est Un et il est Dieu, la source de notre salut; afin de garantir la réalité de

102. *Ibid.*, p. 101.

ce salut, aucune distinction dans le Christ ne peut être reconnue après l'union, c'est-à-dire qu'on ne peut admettre aucune distinction entre les propriétés attribuées à ce qui est «divin» et celles que l'on rapporterait à l'«humain»: toute division serait considérée comme une séparation réelle, et serait donc perçue comme du nestorianisme. Les deux écoles, à savoir les «Couteaux», tenants de la «ligne dure», avec leurs diverses formules, et les «Onctionnistes», plus modérés, sont d'accord sur cette manière de voir.

Face à eux, nous avons les «Grâcistes» ou «Trois naissances», qui ont été condamnés à Boru Mēdā; ceux-ci essaient de préserver dans le mystère du Christ l'aspect du «salut pour l'humanité»; d'une certaine manière, on pourrait dire qu'ils représentent un point de vue diphysite, qui se centre sur «Jésus Christ, le nouvel Adam»: partant de l'humanité de ce dernier, et de l'importance qu'ils donnent à la signification de l'onction de l'Esprit Saint chez le Christ et chez les chrétiens, ils mettent en évidence l'aspect du salut obtenu aux hommes par l'intermédiaire de la grâce, au point de tomber dans de douteuses formules adoptianistes qui attribuent au Christ une troisième naissance par grâce. Cette école pourrait-elle provenir d'un développement (aberrant) de la doctrine chalcédonienne occidentale qu'ont enseignée les Jésuites? Plusieurs auteurs, éthiopiens ou non, le pensent[103]. Il n'y a pas de doute, en tout cas, que c'est la réaction contre cette école des «Grâcistes» qui explique en bonne partie la dureté des formules défendues par les «Couteaux».

Entre ces écoles, c'est le parti des «Onctionnistes», plus modéré, qui pourrait sembler être le plus proche de la tradition cyrilienne, mais on pourrait en fait dire la même chose des «Couteaux», à condition de choisir d'autres textes. En tout cas, les «Onctionnistes» auraient certainement pu prendre comme étendard ce texte de saint Cyrille, que nous avons déjà cité:

103. *Ibid.*, p. 67-71.

> ... ce [nom de] Christ et ce qu'il signifie, c'est-à-dire «*onction*», est échu au Fils unique avec la condition de l'Incarnation. Et c'est ouvertement qu'il est appelé «onction», aux yeux de ceux qui comprennent que, *par le fait même de s'incarner, il a reçu l'onction*, et c'est de [ce nom] qu'on le nomme[104].

Au milieu de toute cette agitation, il y eut quelques voix qui ont essayé de modérer la controverse; comme on l'a déjà dit en commençant, il y a en tout cas lieu de se réjouir de ce que toutes ces discussions n'aient atteint en rien la foi du peuple. Il est d'ailleurs significatif, nous semble-t-il, que les auto-présentations de l'Église orthodoxe Tawāḥedo d'Éthiopie et ses déclarations à l'intention des étrangers, rédigées en anglais, ne fassent aucune allusion à cette question de l'onction du Christ[105]. En revanche, elles insistent fermement sur l'unité du Christ et maintiennent le refus des «deux natures»; certaines d'entre elles sont toutefois ouvertes à la possibilité de comprendre cette dernière expression dans un sens qui paraîtrait acceptable aux théologiens éthiopiens, à savoir qu'elle signifierait la même chose que la formule de saint Cyrille «une seule nature du Dieu-Verbe incarné». Dans un article à venir, nous présenterons les dialogues contemporains qui, on le constatera avec plaisir et soulagement, tendent à se recentrer sur l'essentiel.

José L. BANDRÈS, M. Afr.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AYELE TEKLEHAYMANOT, Abba (= Mario da Abiy-Addì, o.f.m.cap.), *La Dottrina della Chiesa Etiopica dissidente sull'Unione Ipostatica,* Rome 1956 (= *OCA* 147); traduction

104. *Qērellos*, III, § 35.1, p. 76; en grec 727 cd (cf. ci-dessus, note 32).

105. Le catéchisme amharique *Les cinq piliers du mystère* (cf. ci-dessus, note 44), lui, y revient, dans le sens de la doctrine officielle (celle des «Couteaux»); mais il est évidemment destiné aux chrétiens d'Éthiopie.

amharique publiée à Asmara en 1959; traduction anglaise: *The Ethiopian Church and its Christological Doctrine*, Addis Ababa 1982.

AYELE, *Terminology of H.A.* = Idem, *The Theological Terminology of the Haimanota Abbaw used in the Ethiopian Orthodox Church*, Asmara, 1986 (extrait de la revue *Adveniat Regnum Tuum*).

CSCO = *Corpus scriptorum orientalium christianorum* (Louvain); *Aeth* = *series Aethiopica*.

CYRILLE, *Le Christ est un* = Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques*. Introduction, texte critique, traduction et notes par G. M. de Durand, o.p. = *SChr* 97, Paris, 1964 (on donne la référence à la page du texte grec dans cette édition, ainsi qu'à la pagination de l'*editio princeps* d'Aubert, mentionnée dans toutes les éditions).

EAE I = *Encyclopaedia Aethiopica*, vol. 1: A-C, Edited by Siegbert Uhlig, Harrassowitz, Wiesbaden, 2003.

G.H., *Unctionists* = Getatchew Haile. *The Faith of the Unctionists in the Ethiopian Church (Haimanot Mäsiḥawit) CSCO* 517 (texte) et 518 (traduction anglaise), Louvain, 1990 [= *Aeth* 91-92]

GRILLMEIER I = Aloys Grillmeier, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, vol. I: *De l'âge apostolique à Chalcédoine*. Trad. de l'anglais par Sr Jean-Marie, o.p., et Monique Saint-Wakker, Cerf, Paris, 1973 (= *Cogitatio Fidei*, 72).

GRILLMEIER, II/4 = *Idem*, vol. II/4: *L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451*. En collaboration avec Theresia Hainthaler. Trad. de l'allemand par Sr Pascale-Dominique, Cerf, Paris, 1996 (= *Cogitatio Fidei*, 192).

J. LOSSL s.j., «One as the Same. Elements of an Ethiopian Christology», dans *Ostkirchliche Studien*, 42, (1993), p. 288-302.

J.A. MCGUCKIN, *St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology and Texts*. Brill, 1994 (= *Supplements to Vigiliae Christianae*, 23).

OCA = *Orientalia christiana analecta* (Rome).

Qērellos III = B.M. Weischer, *Qerellos III: der Dialog «Das Christus einer ist» des Kyrillos von Alexandria*, Wiesbaden, 1977 (= *Äthiopistische Forschungen*, 2).

SChr = *Sources chrétiennes* (Paris).

TESFAZGHI UQBIT, *Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians*, Rome, 1973 (= *OCA* 196).

Summary of José BANDRÈS, *"The Christological Teaching of the Ethiopian Orthodox Tawāḥedo Church. Its development over the centuries". The author examines three major periods. The first is distinguished by the dominant influence of the* Qērellos, *a collection of texts by Church Fathers anterior to Chalcedon, translated from the Greek in the Axumite period (4th –7th centuries). Writings by Saint Cyril of Alexandria gave the collection its name and authority; they stand out by their number and by the influence they exercised in Ethiopian Christological thought. The Ethiopian Cyrillian tradition is not so much interested in formulae as in the soteriological message of Cyril's teaching. The stress on the unity of Christ expresses a strong concern for the unity of* person *as a principle of divine-human action in Jesus Christ. It becomes impossible to distinguish between Christ's divinity and his humanity.*

The second period, going from the 15th century to modern times, begins with a literary renaissance under the reformer Emperor Zar'a Ya'qob, and is characterised by widespread debate within the Church on Christological issues. From the 17th century, initially under the influence of the Jesuit presence, the debate tended to centre on the sense in which Christ is called the "Anointed One". Even after the Jesuits ceased to play a role in Ethiopian church life, the debate continued, and a series of schools of interpretation came into being.

The third period was inaugurated in 1878, when the Emperor Yoḥannes IV convened the council of Boru Mēdā, which formally condemned the "Unctionist" and the "Gracist" schools, sought to preclude further contention. The publication in 1956 of a Chalcedonian and scholastic interpretation of the Ethiopian Christological controversies, written by a Catholic Ethiopian scholar, Ayele Teklehaymanot, revived the debate to some extent, especially after an Amharic translation of the work was published in 1959.

L'Église et le Royaume de Dieu
Quelques témoignages des Pères de l'Église*

Les multiples dialogues théologiques entre Églises et Communautés ecclésiales, lorsqu'ils se penchent sur les questions ecclésiologiques et sacramentelles, rencontrent inévitablement la question de la relation entre l'Église et le Royaume de Dieu. L'Église, Corps du Christ et Temple du Saint-Esprit, est-elle déjà en ce monde grâce à la prédication de la Parole et à la dispensation des sacrements et grâce à ses institutions divinement établies, une anticipation du Règne de Dieu attendu? Est-elle, comme le proclame Vatican II, «dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime et de l'unité de tout le genre humain» (*LG* §1)? Ou bien l'Église est-elle, dans la multiplicité des communautés chrétiennes, le lieu de la grâce offerte gratuitement par Dieu en Jésus-Christ, créée par la Parole et enrichie par les sacrements, sainte et pécheresse à la fois? Sera-t-elle dès lors totalement absorbée par le Royaume de Dieu lorsque le Messie reviendra, puisqu'elle n'en est que la représentation bien imparfaite? Poser la question ainsi nous expose évidemment à une schématisation excessive qui risque de clore la recherche théologique commune avant même de la commencer.

Dans ce contexte néanmoins il est utile et salutaire de se tourner en la matière vers les témoignages des Pères de l'Église des quatre premiers siècles. Un ressourcement à la

* Cet article est la contribution remaniée, présentée par l'auteur à Oegstgeest (Pays-Bas) en septembre 1999, dans le cadre de la troisième phase du dialogue bilatéral entre les Églises réformées et l'Église catholique. La première phase avait comme thème «La présence du Christ dans l'Église et dans le monde» (1970-1977); la deuxième phase avait choisi comme thème «Vers une compréhension commune de l'Église»; la troisième phase en cours étudie «L'Église en tant que communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu».

tradition patristique commune peut nous aider aujourd'hui à réévaluer et à relativiser les termes dans lesquels nous posons la question de la relation entre l'Église et le Règne de Dieu.

Qu'il soit clair dès l'abord qu'il ne sera pas possible dans un espace restreint de présenter de manière approfondie l'ecclésiologie et l'eschatologie patristiques. Les études d'ensemble pour le faire manquent, même si un grand nombre d'études préparatoires et de monographies existent. Nous présenterons quelques approches significatives qui, nous l'espérons, pourront stimuler le débat œcuménique.

I. La question

Le Credo de Nicée-Constantinople, la (ou une) référence commune de la foi de toutes les grandes Églises, professe «le Règne du Christ qui n'aura pas de fin» (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος) et l'«Église une, sainte, catholique et apostolique» (εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν). Entre les deux il confesse le Saint-Esprit, qui établit le lien entre l'Église et le Royaume.

Les auteurs chrétiens anciens ne nous ont pas laissé de traités consacrés explicitement à l'*eschatologie* ou au Royaume de Dieu. Il en parlent abondamment lorsqu'ils commentent les Saintes Écritures. Lorsqu'ils abordent des problèmes plus particuliers, surgis en contexte pastoral, ils observent une retenue spéculative qui indique leur respect devant la manière dont Dieu sauve l'homme. Prenons à titre d'exemple trois essais de saint Grégoire de Nysse: le traité sur *L'âme et la résurrection*[1] expose sa conception du rapport entre l'immortalité de l'âme et la résurrection de la chair; le petit traité *Sur la Pythonisse*[2]

1. *PG* 46, 11-160; traduction française et présentation de J. Terrieux, Paris, 1995.

2. *PG* 45, 108-113; cf. E. Klostermann, *Origenes Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor*, Bonn, 1912. M. F. G. Parmentier présente l'ensemble des textes dans: *Goddelijke wezens uit de aarde. Griekse kerkvaders over de "heks" van Endor*, Kampen, 1989.

prend position dans un débat déjà ancien (Origène et Eustathe d'Antioche) sur l'apparition du spectre du prophète Samuel au roi Saül (1 S 28) et sur la réalité ou l'illusion de la communication ici-bas entre les morts et les vivants; le traité *Sur les enfants morts prématurément*[3] pose la question du salut des enfants morts sans avoir reçu le baptême. Les homélies sur la Pâques offrent souvent une méditation sur la résurrection du Christ, des fidèles et de tout le genre humain, et sur la transformation finale de l'univers[4]. Les sacrements de l'initiation, baptême, chrismation et eucharistie, sont communément considérés comme les arrhes et l'anticipation du Royaume, la nouvelle création[5]. Les traités sur la virginité consacrée, qui se multiplient au IV[e] siècle, abordent eux aussi la question de l'anticipation du Royaume dans l'Église et doivent être pris en considération[6].

La situation n'est pas différente en ce qui concerne l'*Église*. Nous n'avons à notre disposition que très peu de textes qui lui sont directement consacrés. Le *Sur l'unité de l'Église* de saint Cyprien de Carthage est célèbre[7]. Les 52 hymnes de saint Ephrem le Syrien qui portent comme titre *Sur l'Église*[8] n'en parlent qu'indirectement et en passant. Méliton de Sardes et

3. *PG* 46, 161-19, étudié par M. HARL, «La croissance de l'âme selon le *De infantibus* de Grégoire de Nysse», dans: *Vigiliae Christianae* 26 (1980), pp. 237-259.

4. Un seul exemple: Grégoire de Nysse, *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio* (*PG* 46, 600-628 et *Gregorii Nysseni Opera* IX, pp. 273-306). Voir l'étude de H. R. DROBNER, *Die drei Tage zwischen Tod und Auferstehung unseres Herren Jesus Christus*, Leyde, 1982.

5. La théologie eucharistique de saint Cyrille d'Alexandrie en est un exemple parmi d'autres; cf. E. GEBREMEDHIN, *The Life-giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*, Upsal, 1977.

6. Voir M. AUBINEAU, «Les écrits de saint Athanase sur la virginité», dans: *Recherches patristiques*, Amsterdam, 1974, pp. 163-196.

7. Edition par M. BÉVENOT, CCSL 3, pp. 219-268. V. SAXER fait le point sur ce traité dans: *Histoire du christianisme*, t. I (éd. L. Piétri), Paris, 2000, pp. 605-612 et 799-807.

8. Texte syriaque et traduction allemande dans la collection CSCO 198-199 (E. Beck), Louvain, 1960.

Marcel d'Ancyre auraient écrit chacun un traité sur l'Église. Ils n'ont pas été conservés. Cette absence de traités systématiques ne signifie pas absence d'intérêt.

II. LA MÉTHODE

1. Comme c'était le cas pour l'eschatologie, nous devons chercher ailleurs. Deux réflexions d'éminents connaisseurs de l'ecclésiologie patristique nous mettront sur la piste. Dans la préface à son livre sur les symboles de l'Église dans la littérature patristique Hugo Rahner écrit: «Deux voies comme on sait conduisent vers ce but. On peut présenter des monographies sur la doctrine de l'Église de tel ou tel Père [...] Mais la seconde voie est plus éclairante pour l'histoire des dogmes, bien que plus difficile: développer à travers toute la théologie des Pères, en commençant par Paul et le martyr Ignace jusqu'à la riche ecclésiologie de Bède, la doctrine de l'Église [...] Dès que les Pères développent leur théologie riche en images, nous découvrons une richesse de symboles et de vérités, qui pourraient vivifier nos assertions dogmatiques contemporaines encore trop imprégnées sans doute d'apologétique et de droit canon. Le monde imagé des symboles de l'Église que la théologie du premier millénaire nous a conservé, pourrait donner une nouvelle forme à notre pensée dogmatique[...]»[9]. R. Murray dans une étude fondamentale sur les Pères syriaques écrit de son côté: «[...] même si la recherche de thèmes ecclésiologiques dans les Pères est essentiellement une préoccupation moderne, il n'est pas nécessairement anachronique d'attirer l'attention sur ces thèmes, puisque nous les apercevons maintenant, pourvu

9. H. RAHNER, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg, 1964, p. 8. Plutôt que de donner une bibliographie sur l'ecclésiologie des Pères, devenue abondante, renvoyons à l'article et la bibliographie de G. MAY dans la *Theologische Realenzyklopädie* 18, pp. 218-227 (1989). P.-Th. CAMELOT avait tenté une bonne synthèse il y a plus de trente ans: *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus* (1970).

que nous soyons en mesure d'apprécier correctement leurs contextes et le fait que la référence à l'Église est habituellement implicite»[10].

Remarquons que la question de méthode ainsi soulevée ressemble de près à celle posée à l'exégèse biblique. L'Écriture contient au sujet du mystère de l'Église un grand nombre d'images symboliques et d'affirmations contextuelles. Cela est dû à son caractère kérygmatique et liturgique, mais plus encore aux chemins mystérieux (οἰκονομίαι) par lesquels Dieu sauve l'humanité.

2. Il existe cependant une approche complémentaire. Plus encore que défenseurs de l'orthodoxie doctrinale et théologiens, les Pères de l'Église furent interprètes des Écritures Saintes et prédicateurs de la Parole. La suite de cette contribution essaiera d'illustrer par quelques exemples les ressources qu'offre l'exégèse patristique pour l'ecclésiologie. Sur fond d'une intelligence commune de la présence de Jésus-Christ dans la Bible tout entière, l'Église ancienne a connu une étonnante variété et liberté d'interprétations[11]. Beaucoup de débats ou de recherches théologiques trouvent leur lieu naturel dans l'exégèse de passages scripturaires. Le Cantique des Cantiques et le psaume 44, par exemple, deviendront de la sorte des textes-sources pour la méditation sur le mystère de l'Église.

3. Chercher à approcher la relation entre l'Église et le Royaume, de tout temps, soulève la question de l'ordre présent du monde. Sans être de ce monde, l'Église est dans le monde; sans même le vouloir, elle joue un rôle politique. Nous connaissons l'enthousiasme d'un Eusèbe de Césarée pour la révolution opérée par l'empereur Constantin: son règne était

10. R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975, p. 239.

11. La présentation classique reste celle de H. de LUBAC, *L'Écriture dans la Tradition*, paris, 1966. L'intérêt renouvelé pour l'exégèse patristique est souligné par J.-M. AUWERS, *La lettre et l'esprit. Les Pères de l'Église, lecteurs de la Bible*, Bruxelles, 2002.

le quasi-avènement du Royaume de Dieu. Quelques générations plus tard les Pères cappadociens et saint Augustin d'Hippone découvraient l'autre dimension de la «symphonie» entre l'Église et l'État[12]. Par un retour à la tradition plus authentique de l'Église en route vers le Royaume, ils ont essayé de déterminer le fondement éthique d'une relation saine à la politique. Ne serait-il pas que cet engagement distancié vérifie la juste conception de la relation de l'Église au Royaume de Dieu[13]?

III. Le Royaume de Dieu

1. L'espérance chrétienne

«Dès le commencement, la doctrine chrétienne des réalités ultimes a comporté un double accent. Tout en soulignant la réalité et l'achèvement du salut actuel, elle a orienté les fidèles vers certains grands événements dans le futur»[14]. Le professeur J. Kelly poursuit en exposant brièvement la doctrine de l'espérance chrétienne dans le Nouveau Testament. Se tournant alors vers la période patristique il écrit: «On allègue souvent qu'après la première génération le christianisme a subi une transformation radicale. La certitude de vivre l'âge messianique et de jouir des prémices de l'Esprit [...] aurait fait place à une conception du Royaume de Dieu comme un lieu ou un état, situé uniquement dans l'avenir et réservé comme le prix de ceux qui ont lutté vaillamment en cette vie. Ici et là apparaissent indéniablement des traces d'une conscience affaiblie de l'action rédemptrice actuelle de Dieu, avec l'altération conséquente de la perspective eschatologique»[15]. Néanmoins l'attachement à la révélation scripturaire et à la tradition apostolique ont fait que la

12. Nous renvoyons encore une fois à une étude fondamentale de H. RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, 1964.

13. Cf. L. PADOVESE, *Il problema della politica nelle prime comunità cristiane*, Casale Monferrata, 1998.

14. J. N. D. KELLY, *Early Christian Doctrines*[5], Londres, 1977, p. 459.

15. *Id.*, *ibid.* p. 460.

conviction de jouir déjà de la présence du Royaume est restée vivante. Pouvait-il en être autrement pour l'Église qui priait avec son Seigneur: «Que ton Règne vienne?» «Plus décisif encore [...] étaient la doctrine et la pratique des sacrements. Dans le baptême [...] les fidèles reçoivent la garantie de l'héritage promis; ils reçoivent le sceau pour la rédemption finale de l'âme et du corps à la Parousie. Dans l'eucharistie le pain eschatologique est rendu accessible dans la situation présente»[16]. «La tension caractéristique du Nouveau Testament est donc restée [...] un trait propre de l'eschatologie du christianisme authentique»[17]. Ces citations un peu longues d'une étude classique sur les doctrines chrétiennes anciennes nous fournissent le cadre général de notre enquête. Ils rectifient les remarques, qui peuvent induire en erreur, d'un article de G. W. H. Lampe, qui fait toujours une autorité[18].

Les Pères établissent une distinction nette entre la souveraineté absolue de Dieu, attribut invariable du Créateur, et son règne sur les croyants, en vertu de la dispensation de sa grâce, qui l'accueillent. Avec les mots de G. Lampe: «[...] le royaume est principalement associé soit avec la résurrection générale, l'immortalité et l'incorruptibilité, la vie éternelle et la béatitude future des fidèles, soit conçu comme une réalité intérieure actuelle, avec la gnose, la contemplation, l'illumination spirituelle et intellectuelle et la pratique des vertus chrétiennes»[19]. Il est indéniable qu'une certaine tension existe entre ces deux approches chez les Pères. D'une part, nous rencontrons une conception plutôt statique du Royaume, compris en termes de déification (sacramentelle) et de connaissance, sans renoncer pour autant aux croyances et pratiques traditionnelles; d'autre part nous rencontrons une

16. *Id., ibid.* p. 461.
17. *Id., ibid.* p. 462.
18. «Some Notes on the Significance of βασιλεία τοῦ Θεοῦ, βασιλεία Χριστοῦ in the Greek Fathers», dans: *Journal of Theological Studies*, 49 (1948), pp. 58-73.
19. *Id, ibid.*, p. 60.

approche plus dynamique de la transformation radicale de l'Église et des croyants. Cyrille d'Alexandrie et Théodore de Mopsueste sont de bons exemples de l'une et l'autre approche[20].

Dans ce contexte, il serait utile de retracer l'exégèse que font les Pères de la seule «définition» du Royaume dans le Nouveau Testament: «car le Royaume de Dieu n'est pas affaire de nourriture ou de boisson; il est justice, paix et joie dans l'Esprit Saint» (Rm 14,17). L'affirmation paulinienne du rôle du Saint-Esprit entraînait le danger d'une spiritualisation indue. Certains n'y ont pas échappé. Grégoire de Nysse en donne un exemple significatif lorsqu'il interprète la «paix» comme l'impassibilité (ἀπάθεια) et la «joie» comme «béatitude» (μακαριότης), en omettant le Saint-Esprit[21].

2. Le Notre Père

La deuxième demande du Notre Père, «Que ton Règne vienne» est de toute évidence une prière qui a retenu l'attention des exégètes anciens. Les Pères latins, d'une manière générale, expliquent que le Règne de Dieu existe depuis toute éternité et durera éternellement. Ils exhortent les fidèles à attendre l'avènement du Règne et à y conformer leur vie dès maintenant[22]. Les Pères grecs offrent en général la même explication, mais suivant Origène[23] y joignent souvent la dimension spirituelle et intérieure de la croissance du Règne de Dieu dans le cœur de chaque croyant (cf. Lc 17, 21).

20. Voir B. E. Daley, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Cambridge, 1991, pp. 109-115.

21. Hom. Sur l'Ecclésiaste V, I, dans: *Gregorii Nysseni Opera* V, p. 372,3.

22. Voir K. B. Schnurr, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der alten Kirche bis zum V. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1985, p. 282.

23. *De oratione* 25, dans: *Origenes Werke* II, Leipzig, 1899, pp. 356-359.

3. Le vin nouveau du Royaume

«En vérité je vous le déclare, jamais plus je ne boirai du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le Royaume de Dieu» (Lc 14, 25). L'interprétation patristique de cette parole eschatologique mystérieuse de Jésus établit un lien entre le Royaume de Dieu et la vie sacramentelle du croyant en Église[24]. On peut discerner trois types d'interprétation. L'interprétation eschatologique d'abord comprend que le vin nouveau est celui du Royaume messianique, éventuellement celui des mille ans (Ap 20). Une variante de ce type d'exégèse soutient que les célébrations pascales et eucharistiques dans l'Église sont une image et un avant-goût de la Pâque éternelle et du banquet messianique. Une autre variante encore de ce même courant d'interprétation comprend que Jésus parle de notre communion éternelle à la vie divine, anticipée sacramentellement dès ici-bas. Une seconde ligne d'interprétation considère que cette parole de Jésus s'accomplit dans l'Église. Sa résurrection et sa glorification sous-tendent cette exégèse de type sacramentel. La troisième interprétation, dominante, rapporte ce logion à la Pâque de Jésus.

Aux yeux de beaucoup de Pères de l'Église, ces trois interprétations ne s'excluent pas nécessairement. Origène, par exemple, commentant l'interdiction faite à Aaron et à ses fils de boire du vin avant d'entrer dans le tabernacle (Lv 10, 8-11) le rapproche de notre logion[25]. Il combine les interprétations eschatologique et ecclésiale. Le Seigneur s'engage de ne plus boire de ce vin jusqu'à ce que l'Église tout entière et chacun des croyants, par la conversion et le progrès spirituel, le boiront nouveau lors de la rédemption finale dans le Royaume de son Père. Le Christ attend l'Église jusqu'à ce que chacun d'entre nous soit soumis au Père (cf. 1 Co 15, 28).

24. P. LEBEAU, *Le vin nouveau du Royaume. Étude exégétique et patristique sur la parole eschatologique de Jésus à la Cène*, Paris, 1966.

25. *Hom. Sur le Lévitique* VIII, SC 286, Paris, 1981, pp. 304-323.

4. La soumission finale au Christ et au Père.

Nous avons déjà mentionné au début de cette enquête l'évocation du Royaume du Christ dans le Credo de Nicée-Constantinople. Le Règne du Christ ne connaîtra pas de fin (Lc 1, 33). Cette glose fut insérée dans la profession de foi pour écarter l'opinion de Marcel d'Ancyre selon laquelle le Règne du Christ sur l'Église prendra fin lorsque la mort, son dernier ennemi, sera détruite (1 Co 15, 28)[26].

Ce passage de la première épître aux Corinthiens figurait aussi comme un des principaux arguments scripturaires employés par la théologie arienne ou anoméenne contre la consubstantialité du Père et du Fils. Déjà Origène affirme dans sa septième homélie sur le Lévitique que la soumission du Christ à la fin des temps signifie la soumission du Christ total, tête et corps (et donc l'Église). «L'interprétation ecclésiale de la seconde soumission (le Fils est soumis à Dieu au moment de la fin dans le sens qu'il est identifié en tant que tête avec ses membres qui sont soumis)[...] se trouve dans Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Théodoret de Cyr. Ceci est devenu apparemment l'explication courante de la soumission (ὑποταγή)»[27].

L'aspect polémique de l'exégèse de ce texte difficile de saint Paul que nous venons de rencontrer ne doit pas faire oublier son interprétation plus ample dans un contexte plus serein. Quand saint Basile de Césarée interprète le titre du psaume 48 (LXX) «pour la fin» (εἰς τὸ τέλος), il écrit: «Pour nous la fin, pour laquelle nous mettons tout en œuvre et que nous désirons, est la vie bienheureuse de l'âge à venir. Cette vie sera accomplie quand Dieu règnera sur nous»[28]. Il continue le développement de sa pensée en citant 1 Co 15,

26. J. T. LIENHARD, «The Exegesis of 1 Cor 15: 24-28 from Marcellus of Ancyra to Theodoret of Cyrus», dans: *Vigiliae Christianae*, 37 (1983), pp. 340-359; M. CANÉVET, «Soumission au Christ et soumission du Christ. Le traité de Grégoire de Nysse sur 1 Co XV, 27-28», dans: *Anthropos Laïkos, Mélanges A. Faivre*, Fribourg, 2000, pp. 47-55.

27. J. T. LIENHARD, *o.c.*, p. 354.

28. *PG* 29, 432A-B.

24 (le Christ remettant son Règne au Père) et So 3, 8-9 (LXX) qui prophétisent que tous les peuples invoqueront le Nom du Seigneur et le serviront sous un même joug.

IV. L'Église

Notre recherche porte sur la relation entre le Royaume de Dieu et l'Église au cours de l'âge patristique des quatre premiers conciles œcuméniques. Les quelques traits relevés maintenant se rapportent à cette relation.

1. *Una, sancta, catholica et apostolica*

Aussi bien le Credo de Nicée-Constantinople que celui des Apôtres incluent l'Église dans la profession de foi. Comme l'écrit J. Kelly: «Quand nous nous tournons vers les trois énoncés suivants, nous sommes aussitôt confrontés à un problème que nous n'avons pas encore rencontré. Comment expliquer ces trois énoncés dans le Credo? Il est aisé de voir combien il est approprié qu'ils soient ajoutés à la mention du Saint-Esprit, puisque les réalités qu'ils représentent pourraient être, et étaient, considérées comme les fruits de l'Esprit à l'œuvre»[29]. Il suffira pour illustrer cette affirmation de rappeler le célèbre texte de saint Irénée de Lyon: «Dès lors, cette foi, que nous avons reçue de l'Église, nous la gardons avec soin, car sans cesse, sous l'action de l'Esprit de Dieu, telle un dépôt de grand prix renfermé dans un vase excellent, elle rajeunit et fait rajeunir le vase même qui la contient. C'est à l'Église elle-même, en effet, qu'a été confié le "Don de Dieu", comme l'avait été le souffle à l'ouvrage modelé, afin que tous les membres puissent y avoir part et être par là vivifiés; c'est en elle qu'a été déposée la communion avec le Christ, c'est-à-dire l'Esprit Saint, arrhes de l'incorruptibilité, confirmation de notre foi et échelle de notre ascension vers Dieu [...] Car là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu;

29. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*[3], Londres, 1972, p. 155.

et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église et toute grâce»[30]. Ce passage appellerait de longs commentaires, puisque saint Irénée associe naturellement dans l'économie du salut l'Esprit Saint, l'Église et l'espérance eschatologique de l'Église et des croyants.

Les quatre notes de l'Église (une, sainte, catholique et apostolique) par ailleurs sont souvent comprises par les Pères comme des dons eschatologiques de Dieu à l'Église sur la terre, nourrissant son désir de rencontrer son Époux face-à-face[31].

2. L'Église visible, cachée et céleste

À la recherche d'une réflexion plus structurée sur le mystère de l'Église dans sa dimension sacramentelle et institutionnelle, on rencontre immanquablement la crise profonde qui a agité les cercles ascétiques et théologiques au tournant du IVe et Ve siècles. Bien plus radical que la tendance «spiritualisante» d'Origène, le messalianisme[32] dans ses formes les plus radicales relativisait l'ordre sacramentel et hiérarchique de l'Église, le considérant comme une concession nécessaire à la faiblesse des chrétiens «imparfaits». Le mouvement condamné dans ces excès par le concile d'Éphèse (431) est resté pourtant vivace et s'est exprimé dans une nébuleuse d'écrits qui tous mettent en relief la nécessité pour le chrétien authentique de faire l'expérience immédiate de l'opération du Saint-Esprit.

Deux exemples nous aideront à mesurer l'enjeu de ce débat. Le *Livre des degrés*, écrit en syriaque au IVe siècle, développe dans son 12e discours ce qu'on pourrait appeler

30. *Adversus Haereses* III, 24,1: traduction française de A. Rousseau, Paris, 1985, pp. 394-395.

31. On peut trouver des développements utiles sur ces thèmes dans la monographie de J. KELLY qu'on vient de citer (pp. 155-160) et dans l'étude de B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa und Chalzedon*, Paderborn, 1998, pp. 37-59.

32. Cf. l'article «Messaliens» par A. GUILLAUMONT, dans: *Dictionnaire de Spiritualité* X, cols. 1074-A083 (1980).

une ecclésiologie à trois étages. «L'auteur parle de l'Église, ses ministères ou services, son sacerdoce, son sacrifice eucharistique, son autel, son baptême, sa catéchèse, sa vie de prière à trois niveaux: ce qui est visible et public [...], ce qui est secret ou caché dans le cœur, et ce qui est "en haut" ou céleste. L'auteur insiste sur l'origine divine, la légitimité et l'importance du niveau public [...], ce niveau est l'image du niveau céleste, et la fidélité dans l'Église visible garantira l'accès à l'Église céleste. Mais ce qui enthousiasme l'auteur, c'est le niveau secret ou caché. L'Église publique est importante, mais la croissance spirituelle dépend de la manière dont on cultive "l'Église du cœur" [...]»[33]. L'enjeu véritable de la controverse est bien le «culte spirituel» (Rm 12, 1-2) et «l'adoration en esprit et en vérité du Père» (Jn 4, 23) dont parle Jésus à la Samaritaine.

Le débat traverse toute l'histoire de l'Église sous des formes diverses. La réponse générale de l'Église ancienne a été le refus de la distanciation, et plus encore de la séparation entre l'ordre sacramentel et l'expérience spirituelle, entre chrétiens imparfaits (commençants) et chrétiens parfaits (renés).

Le *Liber graduum* reste un écrit quelque peu singulier et inclassable. Il n'en va pas de même des *Homélies, Traités, et Lettres* attribués à saint Macaire d'Égypte. Ce corpus touche d'une manière ou d'une autre au courant messalien, ou en reflète du moins la sensibilité. Sa popularité s'est étendue à toutes les Églises orientales et occidentales tout au long de l'histoire[34]. Les écrits macariens ne nient pas l'importance de l'ordre sacramentel et institutionnel de l'Église. Ils inculquent cependant la nécessité absolue de l'expérience directe et ressentie de l'opération du Saint-Esprit dans le cœur du

33. R. MURRAY, *o.c.*, p. 263 et pp. 262-274. Cf. aussi P. BETTIOLO, «Adamo in Eden e la liturgia celeste: Stile ecclesiali nella Siria del IV secolo tra Afraate e il *Liber Graduum*», dans: G. BONACORSO, *Mistica e ritualità: mondi inconciliabili?*, Padoue, 1999, pp. 274-305.

34. Cf. K. FITCHEN, *Messalianismus und Anti-messalianismus. Ein Beispiel östkirchlicher Ketzergeschichte*, Göttingen, 1998.

croyant, afin de rendre les sacrements effectifs pour le salut. Après le concile d'Éphèse, ces textes furent plus ou moins censurés et normalisés. La tendance qu'ils représentent demeure une constante de la spiritualité chrétienne. Elle pose la question du lien entre l'action sanctifiante de l'Esprit dans l'Église et son œuvre mystérieuse dans les personnes, entre la foi et la spiritualité, entre l'Église terrestre et la présence du Royaume.

3. Le côté transpercé du Christ

«Mais un des soldats, d'un coup de lance, le frappe au côté et aussitôt il en sortit du sang et de l'eau» (Jn 19, 34). Il y a plus d'un siècle, B. F. Westcott dans son commentaire de Jean proposait une bonne synthèse des interprétations patristiques de la transfixion de Jésus[35]. Saint Jean Damascène résume l'interprétation sacramentelle: le Christ «a fait couler pour nous de son côté saint et pur une fontaine de pardon: l'eau pour la régénération et la purification du péché et de la corruption; le sang comme boisson pour donner la vie éternelle»[36]. Saint Augustin en Occident avance la même interprétation. «Le sommeil de l'homme (i.e. Adam) était la mort du Christ. Car lorsqu'il était suspendu à la croix sans vie, son côté fut transpercé par la lance et du sang et de l'eau en coulaient. Nous savons que ce sont les sacrements par lesquels l'Église (i.e. l'antitype d'Ève) est édifiée»[37].

Les Pères syriaques eux aussi apportent une riche moisson d'interprétations[38]. «Ce verset [...] qui décrit la transfixion du côté du Christ sur la croix devient le point focal d'un réseau étonnamment riche et élaboré d'exégèse typologique

35. B. F. WESTCOTT, *The Gospel according to Saint John*, (réédition de 1958), Londres, pp. 284-286.

36. *Sur la foi orthodoxe* IV, 9.

37. *La Cité de Dieu* XXII, 17.

38. Nous nous inspirons de deux articles de S. BROCK : «The Mysteries Hidden in the Side of Christ», dans: *Sobornost*, 6 (1978), pp. 462-472; et «The Wedding Feast of Blood on Golgotha, an Unusual Aspect of John 19, 34 in Syriac Tradition», dans: *The Harp*, 6 (1993), pp. 121-134.

dans la poésie syriaque, un réseau qui considère rétrospectivement la naissance d'Ève du côté du premier Adam (Gn 2, 21-22) à l'origine, et qui ensuite et en même temps, tourne le regard vers l'avant, en décrivant la naissance de l'Église et des sacrements, symbolisés par le sang et l'eau coulant du côté transpercé du second Adam, et écartant par là le glaive qui interdisait à l'humanité l'accès au Paradis»[39].

Le fait est, si nous essayons de transposer ces intuitions dans notre problématique œcuménique plus contemporaine, que l'Église est définie à la fois comme *Creatura Verbi*, née du Second Adam, et comme *Sacramentum gratiae*, dispensant les sacrements du baptême et de l'eucharistie. Nous serait-il permis de poser que pour les Pères de l'Église ancienne il s'agit de deux aspects complémentaires de l'unique économie de notre salut?[40]

V. L'Église et le Royaume

Nous avons assemblé quelques pièces d'un grand puzzle. Plusieurs traits ont été dessinés d'un tableau d'ensemble. Bien d'autres traits seraient à explorer. L'un des plus essentiels concernerait la relation entre l'attitude des chrétiens face aux exclus de la société humaine (Mt 25, 31-46) et le don du Royaume à la Parousie. Éthique et Royaume ...

Nous pouvons conclure cependant provisoirement par une image extraordinairement suggestive: le navire de l'Église naviguant vers le port céleste.

Selon saint Ephrem, l'arche de Noé est le type de l'Église, la croix est le mât, le Christ et l'évêque sont le pilote, l'Esprit Saint souffle dans les voiles[41]. Cette approche de la rela-

39. *A.c.*, (*The Harp*), p. 121.

40. Voir G. Ferraro, *Lo Spirito Santo nel quarto Vangelo. I commenti di Origene, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia e Cirillo di Alessandria*, Rome, 1995, pp. 147-150.

41. *Hymnes sur la Nativité* I,45, dans: CSCO 186, p. 6; cf. *Hymnes sur la foi* 49, 4-5, dans: CSCO 154, p. 155.

tion entre l'Église et le Règne de Dieu pourrait nous inspirer aujourd'hui encore. Comme l'écrit R. Murray: «L'histoire sainte passée est l'étape des mystères (razê, i.e. les "*typoi*"), conduisant à la deuxième étape, le temps de l'Église; cet étape accomplit les "*typoi*" et s'en distingue comme vérité ou réalité (srārâ); mais cette deuxième étape elle-même se trouve en attente de son accomplissement final dans le Royaume eschatologique»[42].

«Le type se trouvait en Égypte, la réalité dans l'Église;
La récompense sera scellée dans le Royaume»[43].

Ne serait-ce pas une invitation à inclure dans notre réflexion sur l'Église l'histoire du salut tout entière, dont Dieu conduit, du début jusqu'à la fin, l'issue?

Michel VAN PARYS

Summary of Michel VAN PARYS, *"The Church and the Kingdom of God. The Witness of a number of Church Fathers". Originally a contribution to the international Reformed — Roman Catholic theological dialogue, the present paper draws on patristic sources from the first four centuries of the Christian era to shed light on the relationship between the Church and the Kingdom of God. Although patristic authors of the period left no systematic treatises either on ecclesiology or on eschatology, both aspects are richly present in patristic thought, especially in exegetical works. The Kingdom of God is variously seen as the resurrection of the dead and eternal life, or as an interior reality already present in the life of the believer through contemplation and the practice of the virtues; it is also sometimes seen in the sharing of divine life through the sacraments, and at times as a radical transformation of both the Church and believers. For example, the Latin Fathers interpret the phrase in the Lord's Prayer, "Thy Kingdom come", as calling for the external manifestation of the everlasting Reign of God, while the Greek Fathers often interpret the phrase as calling for a strengthening of that Reign in the*

42. R. MURRAY, *o.c.*, pp. 243-244.
43. Saint EPHREM LE SYRIEN, *Hymnes sur les Azymes* 5,23; dans: CSCO 248, Louvain, 1964, p. 12.

hearts of the believers. The Fathers tend to see the "new wine" of the Kingdom (Luke 14: 25) as a sacramental image, referring to the messianic Kingdom at the end of time, to the sacramental supper in the life of the Church, as well as to Christ's own Passover. The Fathers accentuate each of the major aspects in turn. The author ventures to say that one can find patristic foundations for the identification of the Church both as Creatura Verbi, *born of the New Adam, and as the* Sacrmentum gratiae *which administers the sacraments of Baptism and Eucharist on Christ's behalf. One of the most evocative images of the Church is given by Ephrem the Syrian, who compares it to a ship sailing into the Kingdom, starting first with the time of "mysteries" or Old Testament typology, then going on to the time of the Church on earth, and finally ending its journey in the eschatological Kingdom.*